coleção metafísica

O QUE É METAFÍSICA?

Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica

jaimir conte
oscar federico bauchwitz

organizadores

EDUFRN
Editora da UFRN

O QUE É METAFÍSICA?

Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica

Jaimir Conte
Oscar Federico Bauchwitz
(Organizadores)

O QUE É METAFÍSICA?

Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica

EDUFRN
Editora da UFRN

Natal, 2011

Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da publicação na Fonte. UFRN/Biblioteca Central Zila Mamede

---

Colóquio Internacional de Metafísica (3. : 2009 : Natal, RN).
O que é metafísica? : atas do III Colóquio Internacional de Metafísica / Jaimir Conte, Oscar Federico Bauchwitz (Organizadores.). – Natal, RN: EDUFRN, 2011.

384 p.

Evento realizado em abril de 2009.
ISBN 978-85-7273-730-2

1. Metafísica – Congressos. 2. Filosofia – Congressos. 3. Ontologia – Congressos. I. Conte, Jaimir. II. Bauchwitz. III. Título.

CDD 110
RN/UF/BCZM 2011/27 CDU 111

Av. Senador Salgado Filho, 3000 | Campus Universitário
Lagoa Nova | 59.078-970 | Natal/RN | Brasil
e-mail: edufrn@editora.ufrn.br | www.editora.ufrn.br
Telefone: 84 3215-3236 | Fax: 84 3215-3206

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Este livro é resultado do Colóquio Internacional de Metafísica promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Em sua terceira edição o evento foi realizado em abril de 2009, com a presença de pesquisadores nacionais e estrangeiros em torno à questão "Que é a Metafísica?". Com essa questão comemorava-se o 80º aniversário da preleção de Heidegger mas, sobretudo, provocava-se aos participantes do evento a refletir sobre a Metafísica a partir das diversas perspectivas e interesses assumidos por linhas de pesquisa, épocas e autores ao longo da História da Filosofia. Congregados pela necessidade de responder a uma questão que vai além da simples determinação de uma área específica da Filosofia, as reflexões apresentadas que ora se publicam, permitem acompanhar a discussão dos Grupos de Trabalho e ter acesso às pesquisas atualmente desenvolvidas.

Cabe agradecer a colaboração dos Coordenadores de Grupo de Trabalho: Claudio Costa, Jaimir Conte, Maria da Paz Nunes de Medeiros, Markus Figueira, Oscar Federico Bauchwitz e o apoio do PAEP/CAPES, da Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Profa. Edna Maria da Silva, da Direção do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Prof. Márcio Valença e da Secretaria Municipal de Turismo de Natal, sem os quais o evento não teria alcançado as metas estabelecidas.

Jaimir Conte
Oscar Federico Bauchwitz

PRAZER, DESEJO E AMOR-PAIXÃO NO TEXTO DE LUCRÉCIO

Antonio Júlio Garcia Freire[1]

Encontramos no texto de Lucrécio, mais especificamente no Livro IV, a descrição naturalista do amor e sua relação com o desejo e a paixão. Embora para alguns comentadores o trecho em questão tem um tom grosseiro, sua abordagem é, por outro lado, a marca do realismo atribuído ao poeta-filósofo. Se, por um lado, certas passagens do texto lucreciano sobre o amor poderiam ter autorizado São Jerônimo a deduzir as causas da loucura do poeta, por outro, trata-se apenas de calúnias lançadas aos epicuristas, conhecidos críticos da religião. Segundo Michel Onfray (2008, p. 249),

> Dálmata convertido a Roma, Jerônimo deixou Nome como epistoleiro, comentador do evangelho de Mateus, exegeta e biblista – ou seja, tradutor e revisor do texto latino da Bíblia. O fato de que tais tarefas pertençam a indivíduos tão pouco escrupulosos, honestos e leais, mostra claramente a ideia de que se pode ter da massa de escribas que fabricam o cristianismo a partir de um Jesus de ficção, entre o final do quarto e o início do quinto séculos de nossa era... As bibocas em que fomenta a fábula cristã supõem um elogio de textos bíblicos ao mesmo tempo em que a construção de um descrédito das obras incompatíveis com o cristianismo. O materialismo radical, o ódio à religião e a seus padres, a desconstrução dos além-mundos que encontramos no *De natura rerum* instalam de fato a obra e seu autor na lista Otto dos idólatras de Cristo...

De todo o modo, o amor em Lucrécio tem bases atômicas. Para não fugir aos ensinamentos de seu mestre, Epicuro, o poeta-filósofo romano

---

1 Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN.

descreve minuciosamente no livro IV do *De rerum natura* o funcionamento do prazer e do desejo, além de seu lado trágico, o amor-paixão.

Para Lucrécio o amor traz mais malefícios que benefícios. Ficar prisioneiro nos seus laços é algo que deve ser evitado a qualquer custo. Uma vez que ninguém pode estar seguro de que, uma vez sob o poder dos seus nós – bastante apertados, segundo o poeta – será capaz de libertar-se, convém ao sábio evitar as "redes do amor"; é necessário ter cuidado, sobretudo, para não cair em algumas armadilhas de Vênus, tão especializada na arte de prender seus amantes. O poeta restringe normalmente a metáfora das correntes e dos laços de Vênus, quer dizer, ao prazer conforme a natureza, e prefere recorrer à imagem mais sutil do laço, da rede – ou melhor, das redes – para evocar os sortilégios da paixão entre os namorados.

Uma voluptuosidade mútua liga os casais emaranhados em tais laços comuns. São as relações forjadas por Vênus, relações naturais que o amante quer artificialmente mantê-las indefinidamente. Onde o instinto seria suficiente para quebrar estas cadeias a tempo, das relações de outra espécie – tecidos pela sua própria loucura – convenientemente, o amante o prende de tal maneira "que vem a ser um obstáculo a ele mesmo"[2], aumenta a sua desgraça, alienando o seu julgamento.

Assim, do ponto de vista de uma *metriopatheia*[3], o amor traz, de acordo com Lucrécio, mais dor que prazer. Invertendo o provérbio comum, no qual o prazer do orgasmo é transfigurado pelo amor, o poeta-filósofo assegura que "aqueles que mantêm a cabeça sã gozam de um prazer mais puro que os infelizes desvairados"[4]. "Dia após dia, o furor aumenta e o sofrimento torna-se mais pesado"[5]. Os apaixonados finalmente sucumbem ao sofrimento[6].

---

2 Luc., IV, 1150: "Ainda se poderia fugir ao inimigo se a própria pessoa se não pusesse obstáculos."

3 Na ética da filosofia clássica grega, o equilíbrio ideal entre a razão e o prazer, o qual só poderia ser obtido dosando de modo sapiente a paixão o os bens materiais.

4 Luc., IV, 1075: "Efetivamente, o prazer que recolhem os que estão de cabeça fria é mais puro do que o dos desvairados".

5 Luc., IV, 1069: "De dia para dia, cresce o furor e se torna mais pesada a pena".

6 Luc., IV, 1121: "Acrescenta a isto que consomem as forças e perecem nos cuidados".

Qual seria, então, para Lucrécio, a maneira mais adequada de contornar essa dor? Como suportar a ausência daquilo que se deseja? Dissociando amor e sexualidade, em último caso. Agarrar-se a uma Vênus errante, negar o celibato e a virgindade, entregar-se à *voluptas*, mas não uma *voluptas* qualquer:

> Realmente, se está ausente aquilo que se ama, logo vem perto de nós as suas imagens, logo o seu doce nome ressoa de contínuo aos nossos ouvidos. Mas convém fugir a essas imagens, afastar de si os alimentos do amor, pensar em outras coisas e lançar num corpo qualquer o líquido coligido: não devemos retê-lo, convertê-lo a um único amor e preparar para si próprio um cuidado e uma dor certa. Porque a ferida se fortalece e se torna inveterada se a alimentarmos. De dia para dia, cresce o furor e se torna mais pesada a pena, se não se apagam com feridas novas os golpes antigos, se, variando, não se confiam ainda recentes à Vênus vagabunda ou se não se podem transferir a outro objeto os movimentos do espírito. (Luc., IV, 1061-1071).

O culto a uma Vênus vagabunda é, de certa maneira, oposto ao culto a uma Afrodite celeste. O sábio tem a vantagem de desfrutar dos gozos de Vênus sem estar tomado pelo sofrimento que lhe serve geralmente de cortejo[7].

Pela sua natureza, o prazer sexual requer que seja compartilhado. Em qualquer caso, dois átomos individuais que se retiram provisoriamente – e aqui não há como esquecer o *clinâmen* lucreciano – constituindo-se propriamente em um desvio (desvio social, mas em todo caso, um desvio), mas tendem a conectar os indivíduos um ao outro, ao ponto em que eles não vão, sem provar algum sofrimento, separar-se do abraço do seu parceiro(a) uma vez que o ato é consumado[8].

---

7 Luc., IV, 1074: "E aquele que evita o amor não fica privado do fruto de Vênus, mas antes recolhe aquilo que é agradável e sem as dificuldades."

8 Luc., IV, 1201-1205: "E não vês que como muitas vezes aqueles que o mútuo prazer encadeou ficam torturados nos laços comuns? Quantas vezes os cães, nas encruzilhadas, procurando separar-se, puxam com toda a força, cada um para seu lado e ficam, no entanto, presos pelos fortes vínculos de Vênus."

Assim a tensão que comporta originariamente o desejo sexual do amante reaparece necessariamente, logo que este venha a ser repudiado. Porque o objeto que o atraía a pouco, ainda faz um esforço para dele se separar. É em virtude de tal tensão, agravada pela angústia da imaginação, que os amantes não conhecem o que eles próprios desejam[9], ignorando a ferida secreta que os consomem[10], chegam à exultação, e em seguida, retomam imediatamente o frenesi do desejo sensual, tal qual uma Fênix; um apetite assim sem medida, constantemente renasce das cinzas. Sofrimento misturado ao desejo antes do próprio ato; sofrimento que demonstra claramente a natureza muito instável de semelhante prazer, imediatamente após o ato consumado; sofrimento, sobretudo, assinalando que o amor é uma ilusão advinda de um prazer que tem um movimento, que nunca é possível senti-lo individualmente, mas apenas dependendo, de alguma maneira, da relação com o outro.

Desde os primeiros agrupamentos sociais os homens recorriam frequentemente a alguma negociação mercantil para aliviar os sofrimentos causados por Vênus: "bolotas, bagos ou frutas escolhidas"[11], faziam geralmente a amante ceder ao desejo do homem apaixonado, embora muitas vezes na ausência do desejo mútuo, a saciedade era levada a cabo pela própria força bruta do homem. Assim, no amor, um acordo pode se transformar em um simples acordo de fé, dado que ao contrário de um acordo de amizade, a relação amorosa de modo algum é garantida por um desejo necessário para a sobrevivência de um cada um dos amantes, e, por conseguinte, não pode ser imputado de modo permanente ao julgamento de cada um. No pacto que une um amigo a outro, espera-se ao menos inicialmente, que um dos amigos se comprometa em fornecer a segurança do outro: porque a evidente equivalência dos desafios – a sua segurança contra a minha própria segurança – autoriza-nos a poder contar um com o outro.

---

9 Luc., IV, 1118: "Visto que eles próprios procuram saber aquilo que desejam e não podem descobrir o meio de vencer aquele mal."

10 Luc., IV, 1120: "De tal modo, estão incertos acerca da invisível ferida que os põe doentes."

11 Luc., V, 965: "Vênus juntava pelos bosques os corpos dos amantes, quer houvesse efetivamente um desejo mútuo, quer a violenta força do homem e a paixão dominadora, quer uma recompensa, bolotas, bagas ou frutas escolhidas."

Ao passo que nos pactos eróticos – e o exemplo da prostituição primitiva prova-o abertamente – o que toma a iniciativa de saciar o desejo não necessário – segundo a definição epicúrea, que é o próprio desejo sexual – jamais saberá se a parceira busca no comércio do corpo, a satisfação de um desejo semelhante ao seu. Se a paixão dos enamorados é uma alienação, é porque a satisfação do desejo erótico pressupõe obrigatoriamente um homem racional e civilizado, além da aceitação, meditação e a afluência do outro, além de nós mesmos. Outro, cujas intenções não podem ser conhecidas claramente.

Para Jean Salem[12], enquanto alienação, o amor tem pelo menos três sentidos distintos. Numa primeira abordagem, o amor é bastante lembrado como pura insensatez, uma formação psíquica que, em sua fase alucinatória, apoia-se sobre simulacros, e nosso desejo sustenta-se em uma simples quimera. Em segundo lugar, o apaixonado aliena a sua liberdade a amada, devido à dependência absoluta naquela a qual coloca todo o seu desejo. Não há, segundo Lucrécio, necessidade de viver sob o império de um amor exclusivo: "há outras iguais e sem ela vivemos até hoje"[13]. Vejamos a seguinte analogia, com fortes tintas epicuristas: o nada que precedeu o nosso nascimento, dá-nos uma ideia do nada que seguirá a nossa morte[14]; a ausência que precedeu um encontro dá-nos similarmente uma imagem que nos tranquiliza da ausência que se poderá seguir.

Enquanto que a autarquia é uma condição obrigatória para a felicidade, a vida do apaixonado "passa-se sob o capricho de outrem"[15]. Uns, dissipam uma fortuna que seus antepassados edificaram pacientemente; outros, por ter vinculado demasiadamente o seu destino à obtenção dos favores do ídolo, aliena a sua reputação e não ganha nada além do desprezo.

Outras se perdem em refinamentos para seduzir: banquetes, perfumes e vestuários são ofertas comuns[16], artifícios eróticos, como os movimentos cheios de volúpia durante o ato sexual, usados pelas mulheres

---

12 Salem, J. 1997, p. 175.

13 Luc., IV, 1173.

14 Luc., III, 972-977: "Vê, olhando para trás, como nada significou para nós toda a velha porção de eternidade que se passou antes que nascêssemos."

15 Luc., IV, 1122.

16 IV, 1131.

a fim de buscar nos amantes um prazer mais refinado. No entanto, para Lucrécio, as esposas não teriam necessidade de tais sortilégios: tais cópulas sofisticadas teriam, por outro lado, o objetivo de desviar o sêmen do seu caminho natural. Uma crença primitiva de contracepção, e que deve ter feito muito sucesso na antiguidade. Trata-se de uma explicação exclusivamente masculina para a atração sexual, conforme nota Snyder, citado por Brown[17]. A sobriedade romana e o respeito às matronas juntam-se, sobre este último ponto, à extrema reserva dos epicuristas no que diz respeito a qualquer um que tente diversificar o prazer, aí incluído qualquer tipo de contorcionismo amoroso.

Por último, o amor é uma alienação no sentido de que tal astúcia requer a nossa ativa cumplicidade. Porque, para ser "cegado pela paixão"[18], ainda é necessário ter fechado os olhos pelo menos uma vez: "é o problema mais frequente em todos os homens cegos pela paixão, a de atribuir àquelas pelas quais estão apaixonados, qualidades que elas efetivamente não têm"[19]. Quer dizer, os homens fecham os olhos para todos os defeitos morais ou físicos junto daquelas pelas quais suspiram. Os apaixonados "não têm olhos", isto é, cegam para os defeitos de suas belas. Ora, o espírito – sobretudo aquele que, segundo Lucrécio, é guiado pela verdadeira inspiração epicúrea – é, contudo extremamente "capaz de tirar a limpo"[20] todo o artifício das belas Vênus. De fato, "ocultando os bastidores de suas vidas"[21], tais mulheres sabem o quanto instigam o desejo masculino: uma paciente dissimulação serve de combustível às grandes paixões. Aqui, como em qualquer ocasião, a filosofia assume uma epifania: ensina-nos que devemos continuar a ser vigilantes. No amor, em particular:

> Mas num amor adverso e sem esperança são inumeráveis os males que se poderiam encontrar, mesmo estando apagada a luz dos olhos; é por isso que é melhor estar à vela já antes, do modo que ensinei, e ter cuidado em não se deixar

17 BROWN, R. *Lucretius on love and sex: a commentary on De rerum natura IV, 1030-1287*. p. 123.

18 IV, 1153.

19 IV, 1153 – 1154.

20 IV, 1189.

21 IV, 1186.

> prender. De fato, é mais fácil evitar sermos lançados aos males do amor do que depois de presos sair daquelas redes e quebrar os fortes nós de Vênus. (IV, 1141-1149)

Novamente, é a sabedoria cautelosa proposta por Epicuro que nos permite abrir os olhos, estabelecer o equilíbrio e perseguir a *ataraxia*. Segundo Silva:

> Portanto, Epicuro preconiza que "viver de acordo com a natureza" significa dar vazão aos desejos naturais e necessários, entendendo que a medida de satisfação desses desejos está na relação estabelecida entre o corpo e os fenômenos de repleção, satisfação e proteção, oferecidos pelo mundo natural. (2003, p.50).

Para Lucrécio, o amor tem as mesmas características da paixão sem limites. "Quanto mais possuímos, tanto mais incendeia o nosso peito com terríveis desejos"[22]. Não é como a necessidade de beber ou comer, a qual pode ocupar lugares fixos no organismo[23]: a sede e a fome são fáceis de preencher e saciar. Em vez disso, o amor-paixão é essencialmente errante, que na maior parte das vezes não encontra o outro, irremediável perda da reflexão causada por único objeto: no exato momento da posse, o ardor mórbido dos amantes não chega a se fixar em lugar determinado. Como gozarão deste momento? Pelos olhos? Pelas mãos? Pergunta Lucrécio.

Segundo Salem, "não existe um abraço feliz para quem está apaixonado, segundo um velho provérbio francês" (1997, p. 178). Nunca os simulacros da pessoa amada poderão saciar o amante. Porque este gostaria de fundir-se num só corpo, o qual não pode nem mesmo abraçar no sentido estrito. Lucrécio descreve a paixão como a nostalgia de uma improvável simbiose com o outro. Mas, como revela Lucrécio, há um componente adicional – por assim dizer – no mínimo, sádico: no meio desta paixão, impera um desejo de ginofagia, ou, pelo menos, um desejo de devorar o outro: tudo se passa como se os amantes tentassem de "roubar" algo do corpo a que se entregam e abraçam.

22 IV, 1089 – 1090.

23 IV, 1091 – 1092.

Contato de duas epidermes, mas ao final, apenas troca de duas fantasias: nenhum dos amantes tem o poder abrasivo do amor. Porque "de uma face humana e de uma linda cor nada vem ao corpo para que ele goze, senão frágeis simulacros; esperança miserável que muitas vezes é levada ao vento"[24].

Também a inveja é o ranço ordinário do amor. O homem abandonado no amor, que o canto III já comparava à Tityos[25], os que são rasgados pelos "abutres da inveja" e que o corroem em uma "angústia ansiosa"[26], nunca estão certos de que são correspondidos no amor. Uma "preocupação glacial"[27] o sufoca. Perde-se em suspeitas sem fim e interpretações mortificantes. A indeterminação, o desejo sem limites – Lucrécio, para exprimi-lo, extrai-o abundantemente de uma temática da liquidez: numerosas referências ao fluxo dos humores (assim o sêmen escoa como o sangue):

> De fato, na maior parte das vezes, todos caem para o lado donde foram feridos e o sangue lança-se para o lugar onde recebemos o golpe, de tal modo que o líquido rubro inunda o inimigo se por acaso está perto. (IV, 1050-1053)

Outras metáforas são usadas, comparando a chegada do amor-paixão a uma instilação desolada, não correspondida ("Vênus destila no nosso coração as primeiras gotas da sua doçura"[28]); evoca o desejo de fusão mútua que habitaria os amantes (o homem mistura sua saliva à da sua amada) e o próprio orgasmo ("os seus membros desfalecem"[29]; alusão a umidade dos tecidos "cansados de beber o suor de Vênus"[30]).

O amor-paixão é, por conseguinte, o desejo que não se contêm, que uma vez nulo, não pode nunca limitar, e dessa forma, nada não pode delimitar: porque o seu objeto é infinito, incerto; a paixão é dedicada ao

---

24 IV, 1094 – 1096.

25 Um dos Gigantes da mitologia grega.

26 III, 993.

27 IV, 1060.

28 IV, 1050 – 1060.

29 IV, 1114.

30 IV, 1128.

malogro. Na sua versão mais insidiosa, é a fonte da amargura; seu lugar é o que impede o filósofo de nunca procurar uma felicidade sólida e tangível.

Referências

BROWN, R.D. *Lucretius on love and sex: a commentary on De rerum natura IV, 1030-1287*. New York: Columbia Press, 1987.

LUCRÈCE. *De la Nature*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ONFRAY, M. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas, I*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SALEM, J. *Lucrèce et le l'éthique: la mort n'est rien pour nous*. Paris: J. Vrin, 1997.

SILVA, M. F. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Dumará, 2003.

ANAXIMANDRO: FÍSICA, METAFÍSICA E DIREITO

Celso Martins Azar Filho[1]

Procurando para meus cursos de filosofia do direito um início que me permitisse colocar também em tela o início da própria filosofia no Ocidente, encontrei no fragmento de Anaximandro a visão de uma justiça cósmica que me permitia ligar a noção de ordem natural com a ordem sociopolítica examinando por meio de suas aproximações e distâncias o problema de sua constituição paralela. No mesmo passo em que podia, pois, mostrar como metáforas jurídicas serviram para construir a imagem de uma legalidade cósmica, sustentando a primeira concepção filosófica da ordem universal que se tem notícia, lograva também, a partir daí, expor a visão arcaica de uma justiça divina e/ou natural como compreensão originária do direito: uma disposição em que se irmanam seus sentidos físicos, jurídicos, políticos, religiosos e morais, pela interação do divino, natural e humano. Isto me permitia em seguida, por contraste, discutir a famosa "lei não escrita" na tragédia, a divergência entre convenção e natureza divisada no horizonte da crítica institucional característica dos sofistas, correlacionar socratismo, platonismo e democracia, chegando até a questão das relações entre direito positivo (convenções, costumes e tradições estabelecidos como referência legal) e direito natural na filosofia jurídica aristotélica e no helenismo.

Ao longo do tempo, porém, fui notando em minhas tentativas de entender e explicar o direito grego e seu lugar na história, sociologia e filosofia do direito uma série de imprecisões, generalizações apressadas e preconceitos que a aparente coerência histórica de minhas preleções confeccionadas para alunos de graduação em Direito ocultava. A intenção de aperfeiçoar tais cursos acabou refluindo sobre minha própria compreensão da filosofia e de sua história.

---

1 Professor da UFRRJ.

A primeira estação em meus estudos do pensamento arcaico sobre as leis, a justiça e sua operacionalização, foi um dos primeiros textos que me caíram às mãos, quando ainda graduando, sobre Anaximandro e a história da filosofia grega – a *Paideia* de Werner Jaeger, que muito contribuiu para meu interesse nas palavras do milésio. Pois o fato do helenista alemão valorizar o vocabulário jurídico utilizado no texto citado por Simplício, fazia notar na origem da filosofia ou da ciência no sentido lato, o cotidiano, a azáfama da lida de todos os dias, a vida no que esta tem de mais presente aos interesses dos homens, influenciando de maneira determinante a criação dos conceitos e esquemas basilares de compreensão do mundo. E isto, sobretudo, é importante no sensibilizar um alunado cujo olhar não se dirige à filosofia como objetivo principal e que amiúde se questiona sobre seu valor em sua formação: o "direito", ou alguma espécie de saber jurídico, normalização da vida social, mais ou menos bem organizado, é muito mais antigo que a filosofia, pois, bem antes de se tornar um saber estruturado – existindo somente como procedimentos automáticos, ordálias, decisões autoritárias, arbitragens, ou tribunais e ordenações *ad hoc* –, já desde sempre fez parte dos bens culturais de toda sociedade. Mas o surgimento da filosofia significa a possibilidade de se pensar crítica e metodicamente os conceitos subjacentes ao direito – é o que já começa a acontecer com Anaximandro em um movimento que receberá do pensamento socrático sua primeira forma mais estável e bem acabada – surgindo assim a própria possibilidade do direito tal como o compreendemos desde os gregos, pois é somente então que dele nos apropriamos. Ou que começamos a fazer realmente nossas as forças que, embora talhadas por nossas atitudes, decisões e relações, antes pareciam simplesmente nos perpassar e moldar. Quando o saber jurídico se capacitar a refletir sobre si mesmo, tomando consciência de sua realidade e efetividade, marca-se aí o nascimento da filosofia do direito – cuja evolução, semelhante à de todo conhecimento, caracteriza-se por um constante renascer a partir de si mesmo, ou de sua própria meditação, crítica, recriação.

Este caminho de desenvolvimento da ciência é um caminho de abstração, como mostraram Hegel ou Nietzsche ao estudar os pré-socráticos[2]: a água de Tales representa a unidade de todas as coisas além de nossa per-

---

2 Nietzsche, *Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen*; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.

cepção sensível, acima do mundo da experiência cotidiana em cujas relações aparentemente imediatas encontra-se submersa a consciência comum. Na esteira deste feito intelectual segue a história do que chamamos filosofia em seu sentido rigoroso. E, deste ponto de vista, filosofia e metafísica confundem-se em sua origem. Não se trata de concluir a partir da observação pura e simples da realidade apenas – embora seja claro que isto também está presente: a ideia de que onde não há água, onde as coisas estão secas, não há vida –, mas da criação de uma imagem lógica do mundo em que uma espécie de mergulho em si mesmo é realizado *pari passu* com a elevação acima da visão que a observação rasteira aprisiona na poeira dos caminhos percorridos pelos homens. Uma compreensão do mundo em que o filósofo toma como matéria as referências e representações culturais de sua época para ir além delas. A partir dos valores e maneiras de ver o mundo de sua época e sociedade, mas nunca preso ou limitado a estas, distancia-se do senso comum confiando no seu próprio raciocínio. Pois se para Homero o Oceano é a origem de todas as coisas, e os gregos foram em grande parte "povos do mar", assim também outros fatores presentes na herança ou ambiência cultural grega podem ou poderiam ter influenciado Tales. Mas sua visão, tanto quanto chega ao nosso conhecimento, difere de tudo o que havia antes, e sua água permite pela primeira vez perceber o liame e a distinção entre o que chamamos física e metafísica: ao pensar a unidade do ser a partir de seu princípio fundamental, o primeiro representante da escola que se convencionou chamar jônia abre o caminho para a percepção da relação de interdependência tanto estrutural quanto genética entre o um e o múltiplo e entre o mesmo e o outro. E a obra de Anaximandro parece ter sido o primeiro grande resultado deste movimento (e que se marque a contemporaneidade de mestre e aluno aqui: suas visões praticamente se completam uma naturalmente se seguindo e como que exigindo a outra). Passo inicial em direção a criação de uma linguagem conceitual que não mais apenas cantará o ser, mas pode começar a compreender o jogo da representação, da criação cultural, pretendendo estar fora dele ou abarcá-lo com o olhar do intelecto – compreendê-lo: o que chamamos filosofia ou ciência depende de tal pretensão cujo nome é metafísica, e por isso suas origens se confundem.

Abstendo-me de dissertar extensamente sobre o fato provável das influências externas sobre a filosofia grega – questão que, no caso de Anaximandro, é especialmente importante hoje entre os especialistas

(Hahn 2001; Couprie, Hahn e Naddaf 2003) – e sobre a questão contígua acerca da definição estrita entre o que se poderia chamar de pensamento em um sentido geral – pensamento oriental, democrático ou arcaico, por exemplo – e a filosofia propriamente dita, importa aqui notar que a capacidade crítica enquanto distanciamento dos dados culturais percebidos ingenuamente como naturais, de um lado, constitui o que basicamente chamamos razão – algo que sempre esteve conosco; porém, de outro, recebe dos sábios gregos força e disposição singulares. Com relação à história é preciso sempre evitar sua hipóstase em uma entidade existindo fora de nossa relação com as coisas: possuindo as rupturas e continuidades que nós lhe emprestamos segundo o ponto de vista de nossa narrativa – o qual não poderia deixar de ser aquele de nossa condição vital –, a história é sempre nossa. E isto longe de torná-la uma ficção, justamente nos convoca para conscientemente assumir as suas consequências e assim alterar seu curso: em uma história da filosofia trata-se não apenas de contar a verdade, mas de contar a história da verdade – e uma coisa não impede nem dispensa a outra. Contar a história da verdade é rememorar a construção histórica dos métodos de sua busca e, portanto, de sua constante recriação. Uma história intelectual dos métodos da ciência que não perdesse de vista seu caráter, não arbitrário, mas certamente ideológico, para o ultrapassar. O que significa realizar plenamente, compreender em todas as possibilidades as disposições pretéritas, originais, assim como as presentes, atuais, no mesmo movimento – início, evolução e resultado descritos em uma pesquisa do verdadeiro ser que é um historiar da natureza das coisas em seu vir-a-ser – uma *história peri physeos*. Façamos um jogo de palavras com esta denominação da qual se serviu a filosofia pré-socrática para agora tentar um novo caminho. Fazer a história do universo deste ponto de vista é examinar a *physis* como *arché* e cosmos, tornando o gesto de observar o reflexo do gesto que continua a acenar no desenvolver-se de todo e cada ser. A verdade da pesquisa assim empreendida experimenta encontrar-se em um empenho acorde com a dinâmica de estruturação da realidade, com a possibilidade mesma de realização das coisas. A cosmologia é sempre também cosmogonia – e até hoje. Narrar a história da natureza é explicar seu fundamento, pois mostrar a ordem que sustenta a si mesma em seu sustentar-se, só é possível porque o pensar traz em si a mesma força que sustenta o mundo. A ciência é um esforço de redução e generalização: busca da razão das coisas para aplicá-la no raciocinar sobre as coisas. A razão precisa se projetar nas coisas, pois é das coisas que ela surge para

sem cessar retornar como possibilidade de sua compreensão e expressão: ao investigar o sentido do ser a ciência nada descobre, mas cria a si mesma ao estabelecer relações nas quais homem e mundo possuem e devem possuir uma história comum, pois vem-a-ser segundo uma mesma natureza que se projeta racional no horizonte histórico de sua constituição.

Assim, se não mais tomamos Sócrates como criador da razão ocidental, relegando os pré-socráticos a uma espécie de estado de infância intelectual da humanidade, isto não nos impede de reconhecer no socratismo um evento fundamental no desenvolvimento desta mesma razão: o claro reconhecimento e exposição da imbricação dos problemas epistemológicos e éticos (esta inextrincabilidade se revelando a partir não de pesquisas independentes sobre questões políticas, psicológicas ou fisiológicas, embora estas sejam divisadas *a posteriori*, mas como resultado de um esforço de conhecimento direto da realidade última que nos envolve; empreendimento que já traz no seu bojo, como pressuposto de nossa atividade vital, a conexão entre aquelas questões, pois percebe conhecimento do mundo e autoconhecimento como sempre ligados e interdependentes); e isto mesmo se recuar a história da razão signifique garantir a sobrevida do mito, não apenas como coadjuvante, mas como cenário fluido do qual sem cessar emerge para voltar a mergulhar a capacidade de criar universais e experimentá-los, pano de fundo tecido de crenças, valores, hábitos, necessidades etc., que abstração e crítica continuamente dobram e desdobram, a um só tempo reforçando e esgarçando sua trama. Aqui, contudo, trata-se novamente de entender como o coletivo "pré-socrático" poderia ter antes de tudo um sentido qualquer que fosse, para que uma explicação qualquer de sua gênese fosse possível. Pois uma vez abandonada a perspectiva segundo a qual estes pensadores formariam a ponta de lança do movimento que vai encontrar seu acabamento em Sócrates, cai por terra o coletivo em si mesmo. Não sendo anteriores a Sócrates, na verdade boa parte das vezes seus contemporâneos, nem apenas "físicos", a possibilidade historiográfica de defini-los enquanto movimento ou tendência, e daí assinalar sua peculiaridade para então descrever sua influência sobre a história da filosofia, torna-se em si mesma problemática. Problema hoje clássico, e tanto maior se notamos novamente que se trata na filosofia pré-socrática de definir a origem ou o princípio

de tudo, e assim, além do impulso que vai continuar a se espraiar, a fonte e as condições mesmas da eclosão a qual não só marca de maneira definitiva os desenvolvimentos, mas que define sua possibilidade mesma.

Logo, as continuidades e rupturas que alguém pode observar nesta história da razão ou da filosofia ocidentais, permanecem em relação estreita com o observador e suas condições particulares de observação. Consequentemente, várias hipóteses foram propostas para determinar os motivos, e daí as ocasiões e as formas, do florescimento da filosofia pré-socrática, desde uma situação sociopolítica singular a partir do final do século VII e durante boa parte do VI – guerras, crises, a criação da *pólis*, a formação de governos populares –, crescimento econômico e incremento do comércio, até influência estrangeira, passando por desenvolvimentos tecnológicos (como o calendário ou o dinheiro) e chegando à invenção do alfabeto. Mas é importante notar como tais explicações estão em relação direta com o fenômeno que tentam explicar encontrando neste na verdade sua possibilidade tanto quanto se poderia dizer que tal evento tem aí suas causas: e mais ainda porque, como foi dito, no caso da história do tipo de saber com que nos ocupamos aqui, sua explicação já se faz desde sempre no horizonte de sentido aberto por este saber. Buscar o sentido racional do universo já é postular de saída que o universo deva ter um sentido racional. Vamos distinguir entre um sentido forte (como ciência) e fraco (como pressuposto de toda ciência) da metafísica: quando falo de 'metafísica' em relação a Anaximandro, claro que dou ao termo o seu sentido fraco, mas que é o mais extenso. Pois se torna quase sinônimo de explicação racional, uma vez que todo raciocinar sobre a estrutura da realidade deve ser necessariamente metafísico, supondo um salto epistemológico na impossibilidade de nossa experiência do mundo físico como totalidade (ou em sua razões constituintes e funcionais). Toda ciência descansa, porém, em uma teoria (ainda que implícita ou inconsciente) sobre a estrutura do real. E este é um dos motivos pelos quais, como frequentemente afirma a filosofia da ciência contemporânea, nosso conhecimento do mundo não avança de maneira simplesmente progressiva, mas se reconstruindo constantemente a partir de novas bases, princípios e pressupostos.

Se nos voltarmos para os milésios, tradicionalmente considerados a primeira escola de filosofia, vamos encontrar quem simplesmente hoje negue que tenham sido filósofos no sentido que hoje damos a este termo

(mas físicos e cosmólogos). Como dizer, todavia, que tal gênero de definição retroativa da filosofia a par da física seria anacrônico, mesmo se permanece difícil ver na física pré-socrática um parentesco tão firme e claro a ponto de assegurar que o desenvolvimento se daria na direção da física moderna? E como não fazê-lo se sempre se tratará de acomodar a fonte à foz? Uma vez que o delineamento histórico dos conceitos científicos estabelece o balizamento a partir do qual serão modelados e comunicados, todo esforço de contar a história da ciência trata de remodelá-la nos termos do presente; e muito mais isto verdade é no caso da história da filosofia, em que se trata sempre de pensar o significado do próprio filosofar. Pois a filosofia não tem simplesmente uma história, mas é uma disciplina histórica como qualquer outra, embora sua relação com a história seja singular – ou seja, em si mesma filosófica. Por isso apesar dos critérios com os quais se julga sua evolução ou situação serem sempre apenas possíveis, uma vez escolhidos – o que já se dá sempre desde uma escolha anterior – passam a determinar a possibilidade de escolha. Assim, temos interpretações que, descartando Tales por falta de provas escritas, colocam Anaximandro no papel de primeiro filósofo (Nadaff 2008: 99-100). Porém, temos também quem pense que não há sequer uma palavra de Anaximandro em Simplício, tomando o fragmento como uma ficção elaborada por mãos muito mais tardias (Havelock 1978: 264). Decidir entre uma coisa e outra não depende apenas da história das palavras e de uma compreensão apurada do uso das fontes, mas de escolhas e teses a respeito, por exemplo, do sentido e da forma da passagem da oralidade para a escrita e da poesia para a prosa, ou das relações entre teoria e prática neste contexto de transformações – algo que é importante para decidir, não apenas sobre a autenticidade ou qualidade de determinado texto ou informação, mas sobre a origem da própria filosofia. Permanece, não obstante, como apanágio desta, e por este caminho mesmo, não apenas criticar a si mesma, o que a ciência ou as técnicas também podem e fazem, mas considerar os próprios processos críticos em sua possibilidade, desenvolvimento e eficácia, justamente em função de uma ambivalência fundamental que a coloca a par, diante e adiante de suas raízes culturais por meio da especulação sobre suas bases, funções e finalidades: é o que já o fragmento de Anaximandro nos mostra.

O aluno de Tales foi o autor de um dos primeiros livros em prosa de que se tem notícia, além de ter sido o primeiro a escrever filosofia em prosa (Naddaf 2008: 99-100; Kahn 1964: 240). Mas para que se entenda

melhor porque se pode dizer que ele foi o autor do primeiro livro de filosofia, é preciso contemplar sua obra a partir de um ângulo mais moderno de definição da filosofia (por exemplo, como criação e análise de conceitos), porque é desde aí que o fragmento de Anaximandro nos parece tanto início quanto fonte do que hoje sabemos sobre ele. E nisto a invenção do alfabeto (a menos de um século e meio de distância de Anaximandro) constitui um dos fatores decisivos: a redução dos elementos da linguagem a um sistema atômico de representação, tentando estabelecer uma correspondência direta entre signo e fonema, permitiu reduzir a ambiguidade de sentido ao mínimo distinguindo claramente os sons e sua função representativa na notação. Diferente de hieróglifos buscando reapresentar a realidade, ou dos sistemas silábicos anteriores tentando imitar a palavra, o alfabeto grego liberta-se da servidão à realidade empírica e, por meio de um esforço de abstração[3] intrínseco à sua construção, eleva-se ao conceito.

Do ponto de vista da forma, também já se quis ver na passagem da poesia à prosa uma intenção deliberada de expressão direta e simples da realidade com fins operatórios (como se sabe, Anaximandro tornou-se famoso também por seus esforços como cartógrafo etc.). A passagem ao conceito é uma passagem da contemplação à ação – mais uma vez, a elevação é uma queda, a generalização é redução. Abarcar com o olhar significa fazer que o horizonte de minhas intenções coincida com o horizonte perceptível, e vice-versa. Mas isto não implica apenas o que chamamos de ciência desde a modernidade, mas ainda o que desde sempre se chamou de filosofia. De onde – para lembrar mais um autor decisivo na formação de todos nós: Jean-Pierre Vernant –, surge uma ambiguidade que, marcando a filosofia desde o seu nascimento, continua provavelmente a defini-la, entre palavra inspirada e tomada de decisão pública, a contemplação da verdade e sua operacionalização, o segredo e o debate, a seita e a democracia, a

3 Conche 1991: 48-50. A abstração consiste em criar unidades fonéticas mínimas, das quais a imensa maioria é praticamente inaudível (as consoantes, que devem 'soar com'). O alfabeto faz da linguagem escrita uma representação das relações entre fala e realidade, uma espécie de representação da representação, bastante semelhante em seu princípio e espírito ao relógio (e não vamos esquecer que Anaximandro passou por ser o inventor do relógio de sol), ao calendário ou ao dinheiro – formas de representar ideias ou conceitos que de tão ligadas à realidade que buscavam representar – ou lidar com –, com esta pareciam se confundir. A matemática grega cuja origem é contemporânea da filosofia milésia é um sistema com intenção semelhante.

ascese e a *ágora*. E precisamente porque esta é capaz de criticar a si mesma, não apenas como técnica, mas como força ou expressão cultural que visa o aprimoramento da vida humana (talvez bastasse dizer "cultura" já que esta embute a ideia de cultivar ou aperfeiçoar), algo que a ciência (no sentido moderno) só pode fazer com seu auxílio, ou seja, quando se desvia de suas necessidades imediatas para considerar seus princípios e meios, isto é, se percebe mediada pela existência humana da qual é resultado ao mesmo tempo em que instrumento. Isto supõe uma espécie de afastamento, de distanciamento teórico, capaz de expor e colocar em causa seus próprios pressupostos (o que a poesia evidentemente não permite) e exige uma linguagem que servindo como meio neutro de expressão permite também uma comunicação de qualidade bem diferente. Assim, já o fato de Anaximandro ter sido o primeiro a escrever filosofia em prosa pode denotar uma tentativa deliberada de se liberar do enquadramento poético, tradicionalmente veículo da mitologia e cuja formatação caminhava a par com seu conteúdo, em favor de uma linguagem especulativa (Nadaff 2008: 100). E não por acaso também os publicou (Jaeger 1989: 211), tal como o legislador fará com as leis. Esta publicidade das leis, que a tradição costuma associar a Sólon (menos de uma geração antes de Anaximandro), também mostra um caminho em direção ao pensamento abstrato acerca do correto ou do justo, fazendo com que a forma geral de uma conduta possa emergir da massa indiferenciada dos costumes, casos e situações particulares para ser aplicada de forma universal. E novamente trata-se de uma mudança provocada por uma espécie de necessidade operacional: a profunda crise religiosa, política e econômica que do século sexto estende-se até o quinto, e que vai exigir aquela filosofia de grandes homens de estado da era arcaica que, na opinião de Nietzsche (*Fragmentos Póstumos* verão 1875, 6 [14]), é o que mais distingue os filósofos pré-socráticos dos pós-socráticos.

Anaximandro está na passagem entre a prosa e a poesia, como queria Heidegger (*Der Spruch des Anaximander*), entre o pensamento abstrato, que permite conceber, e o pensamento poético que deixa ver. O próprio Simplício, ao citá-lo, reconhece na sua palavra uma qualidade poética. E pode-se reconhecer neste comentário de Simplício um testemunho da autenticidade do fragmento: porque na verdade já este sinaliza assim ter pensado encontrar na diferença entre prosa e poesia, se não alguma espécie de fronteira histórica, provavelmente um importante marcador teórico (Kahn 1964: 166). De forma semelhante, Aristóteles descreve a *Teogonia*

de Hesíodo como "pensamento racional em forma mítica" (Jaeger 1960: 322). Mas tudo isto não seria exatamente contar uma história e depois tentar fazer com que os fatos nela se encaixem? De todo modo, como se vê, isto é o que fazemos, e já desde os gregos.

Mesmo se abandonamos a perspectiva evolucionária, ou a noção de um progresso na história universal, ainda restaria examinar se alguma perspectiva teleológica, antes de um preconceito naturalista, não representaria uma categoria ético-jurídica necessária afirmando-se em um paralelismo entre uma legalidade natural e outra, social, mesmo se tal conexão devesse ser provida, construída, pelo próprio agente humano. E o agente é aqui também o substrato, sujeito e predicado unindo-se na cópula existencial: o fenômeno revela a estruturação comum de senso e sentido, outro e mesmo, como olho e visão formam e possibilitam um ao outro. Por isso colocar em perspectiva não é observar de fora, mas apenas uma metáfora para explicar como o que se revela na verdade sempre o faz como gênese em que, ao se perceber, percebe o mundo. A cultura como intento de aperfeiçoamento da vida humana ou do homem, sendo a um tempo meio e finalidade seria sempre tautológica ou presa da famosa falácia naturalista se já não fosse determinada anteriormente por si mesma, em si mesma. Libertar-se do constrangimento das representações culturais tradicionais a partir delas mesmas: é uma atitude que brota já desde a poesia jônia (Jaeger 1989: 212) como ousada afirmação da independência de sua própria visão; por seu movimento mesmo este individualismo desassombrado se supera pela busca de uma verdade de validade universal que em meio ao fluir fenomênico aspira compreendê-lo de forma racional, ou seja, logicamente consistente. E quem diz consistência lógica fala de acordo político, ou do interior de uma pertinência cultural que se revela "relacionalmente", e por isso para além do meramente relativo.

Para os pensadores naturalistas do século VI pensar a origem da *physis* era pensar sua essência, sua disposição fundamental e assim sua sustentação, seu contínuo estruturar-se em suas razões de ser, portanto em suas causas e possibilidades, seu porque e sentido – e assim para nós hoje eles não praticaram a física, mas o que chamamos metafísica (Jaeger ibid.). Mas é aqui – surpreendentemente, mas sem nenhum paradoxo – que nasce o que chamamos de ciência natural.

Tales pensa o universo; Anaximandro mostra o que o torna uno: a ordem. Assim resolve o problema da passagem da pluralidade à unidade

e vice-versa, bem como o problema da sustentação do ser no ser. Ora, a ordem é o conceito básico de toda ciência ainda que a esta se possa chegar por caminhos bem diferentes: o mundo das ideias de Platão encontra-se para além da experiência; o mundo-verdade da ciência moderna, através da experiência – mas seria preciso mostrar (o que de certa forma tanto Platão como a física moderna fazem) que estes caminhos de alguma forma não só se encontram, mas dependem um do outro. Uma história da natureza tentaria precisamente entender e descrever o padrão de desenvolvimento de nossa compreensão de mundo em sua estruturação, ou seja, compreendendo como a experiência não se dá no hiato entre sujeitos e objetos, mas no seu vir-a-ser comum. Nossas leis e concepções de mundo são em geral vistas como generalizações a partir da experiência, ou seja, de um historiar que se pretenderia absoluto; ora, a lei nunca poderia ser pura e simplesmente deduzida da experiência porque a própria ideia de lei (ou de ordem) não o é apenas.

Se, no caso específico de Anaximandro, ao que parece, a observação direta dos fenômenos não foi a base de sua compreensão do cosmos, uma percepção aguda da realidade à sua volta, um pensar que se mostra naturalmente conectado à realidade cultural de sua época, é o que define melhor sua atitude[4]. Claro que a ideia do infinito ou ilimitado não advém de nenhuma *empiria*: nem então e nem hoje podemos encontrar instrumentos que nos assegurem da infinidade ou não do ser. O importante aqui não é a demonstração, porém a concepção em si mesma – moldura inefável de contornos imperceptíveis que constitui o fundo e o véu sob cujo contraste o ser se revela, solo flutuante e fluido, contudo em equilíbrio inabalável por representar a fronteira pela qual a própria realidade adquire seus contornos – cosmos, cuja própria dialética de produção e funcionamento produz a si mesma. Novamente, o que une todas as coisas é a ordem que as produz e as sustenta. Fora da ordem não é o caos que encontramos, mas o que, não sendo limitado, escapa a apreensão do intelecto cuja possibilidade de compreensão encontra-se na ordem que o gestou. O limite é a justiça, e a lei que a enuncia. A filosofia de Anaximandro é geométrica

4 Nadaff 2008: 126: "[...] não se pode compreender a estrutura do modelo cosmológico de Anaximandro, assim como as origens da racionalidade na filosofia grega em geral, fazendo-se abstração da estreita relação que elas mantêm com a cultura que as viu nascer". A expressão "embebimento cultural" utilizada pelo mesmo autor traduz muito bem a noção em causa.

porque é política (Nadaff 2008: 124 e seg.) O pensamento pré-socrático, se quisermos conservar esta denominação, representa uma nova visão de mundo e do lugar do homem neste; espécie de resposta a uma situação sociopolítica crítica, que só poderia se dar, como toda ciência, na forma de uma nova conexão entre a descrição da natureza e da sua relação com o humano, entre o mundo dos fatos e dos valores.

Se considerarmos o fragmento ele mesmo, o fato é que, como já se mencionou aqui, os especialistas não concordam sobre os limites textuais do fragmento ou sobre sua terminologia (Naddaf 2008: 135, nota 80; Conche 1991: 157-190; Kahn 1964: 166 e seg.). Nos limites estritos do que mais probabilidade possui de conter a palavra genuína de Anaximandro, o que se encontra é o que parece ser a descrição de um processo físico – o texto de Simplício que envolve o fragmento deixa poucas dúvidas a respeito – segundo o qual se sustenta e perpetua a ordem das coisas. Esta ordem constitui-se como uma espécie de disposição reativa que se equilibra opondo ações contrárias. Tal lei cósmica de ação e reação não se realiza sobre princípios adversos anódinos ou neutros, forças que se contrariassem apenas por ter seu sinal oposto, mas por causas descritas em termos claramente morais: castigo, expiação, injustiça. Note-se, entretanto, que este processo não é presidido ou dirigido de fora por nenhuma entidade reguladora, sendo inerente ao desenvolvimento do processo ele mesmo.

Isto não significa de forma nenhuma que se tenha ultrapassado a religião: a crer em Aristóteles (*Física* III 203b6-15), o *ápeiron*, princípio animado que engloba e dirige todas as coisas, é ele mesmo divino para Anaximandro. Mas encontramos aqui uma distinção bastante importante que o próprio Aristóteles marcou entre os "antigos poetas" e os primeiros filósofos: para estes a ordem universal é inerente à substância primordial e não comandada por Zeus[5]. Se mantivermos em mente que seria difícil até mesmo identificar um termo no grego antigo significando "religião" oposto ao que chamaríamos hoje de "secular" – isto é, um sistema organizado de crenças e rituais distinto dos aspectos sociais e políticos da vida

5 *Metafísica* XIV 1091b2-6; cf. Naddaf 2008: 105. Note-se que também sobre este ponto não menos que crucial há quem discorde da noção de uma ordem imanente (por exemplo, Freudenthal 1986) no mundo uma vez que o *ápeiron* é uma entidade divina que governa o processo cosmogônico. No entanto, não há incompatibilidade entre isto e o fato da ordem interna do mundo, uma vez constituída, ser regulada pelo tempo.

cotidiana –, podemos, além de evitar levar ao anacronismo esta e outras distinções aristotélicas do mesmo gênero[6], fazer um uso prudente de certas expressões. Assim, o crucial para nós neste ponto é notar como na descrição desta ordem que se realiza de maneira inerente ao devir, seu aspecto físico se expressa através de uma imagem religiosa ligada a uma imagem jurídica. Ou seja, o próprio processo pelo qual as coisas nascem e são destruídas é descrito como um processo legal em que culpas são punidas através de compensações – e o juiz deste tribunal, mais uma vez é o próprio acontecer, isto é, o tempo que determina e ordena as formas pelas quais a necessidade que sustenta todas as coisas mostra-se como perpétua geração e destruição.

Para seguir, novamente, a *Paideia* (Jaeger 1989: 220), conceitos centrais do fragmento – *díke*, *tísis*, e, mais importante, o de cosmos – foram transportados "da vida jurídica ao acontecer natural". Além disso, a palavra *táxis* sugere a imagem do tempo como um juiz impondo penalidades ou tributos, um juiz cujo tribunal é o universo e segundo o qual uma justiça cósmica, resultante do próprio acontecer, se realiza; tal legalidade que já Sólon vira como inerente à ordem humana agora é estendida por Anaximandro à totalidade da natureza (Kirk e Raven 1977: 119; Jaeger 1960: 328; 1989: 218). Mas não nos apressemos em tirar conclusões precipitadas com relação ao lugar do saber jurídico no desenvolvimento da filosofia. Se efetivamente o que temos aí parece ser uma projeção da *pólis* no universo, não se trata apenas de moldar a ordem universal segundo a ordem jurídico-política, mas das raízes que a filosofia grega lançava profundamente no solo cultural do qual emergiu – e porque neste solo a perspectiva jurídico-política era percebida pelo homem grego como fundamental na definição de sua identidade, este aspecto é fortemente realçado nas palavras de Anaximandro. Aqui, física e metafísica encontram-se no liame jurídico que explica e justifica a ambas. Mas não há aqui uma mera prevalência de um dos aspectos da vida cultural sobre os outros. O que se nota é mais uma espécie de fecundação cruzada (Jaeger 1960: 330) entre as diversas faces daquele complexo cultural: do direito ou da religião com

6 Por exemplo, a sua distância do ponto de vista dos primeiros filósofos como Anaximandro que divinizavam as substâncias primeiras: esta mitologia tinha na verdade, nos conta Aristóteles, uma utilidade política de persuasão popular, por exemplo, com relação ao direito (ibid. XII 1074b3-8).

a arquitetura, a astronomia, a língua, a geografia, a geometria, o comércio, a meteorologia, a medicina ou a biologia. Pois as noções de compensação e reciprocidade consideradas desde um equilíbrio que tanto é mantido por elas como as sustenta (Vlastos 1993: 82), representam algo que vai ligar ciência, ética, estética e política de forma seminal na cultura grega já antes de Anaximandro, mas, a partir dele, cada vez mais.

O presente texto não pretende arriscar uma interpretação de conjunto do pensamento de Anaximandro – intenção que, aliás, creio deva ser reservada ao especialista na área –, mas tenta (como já deixei entrever) aproveitar a imagem jurídica contida na sua cosmologia para descrever sua importância na história da filosofia – e daí tentar esclarecer seu sentido. Não se trata de colocá-lo no papel de filósofo do direito – que ele não foi, nem poderia ser –, porém de aproveitar o estudo dos motivos jurídicos no primeiro texto da filosofia ocidental para pôr em questão o conceito mesmo de filosofia a partir de sua origem. E daí abrir caminho para o estudo da origem e função da filosofia do direito.

Tão difícil quanto estabelecer critérios de evolução da filosofia com base em critérios acerca da evolução da religião ou da literatura gregas – por exemplo, como vimos, da *mitopoiesis* à razão filosófica – seria fazê-lo com relação à história do direito ou da ideia de justiça. Voltando-nos momentaneamente para a história do direito, o direito grego apresenta um desenvolvimento que dificilmente se deixa descrever de maneira unívoca. Se para os "*archaioi poietai*" de Aristóteles (1091b4) a justiça depende de autoridades divinas para se realizar, deduzir daí que antes o direito é aplicado automática ou autocraticamente e assim "irracionalmente" é um erro. Tais distinções não são suficientemente cortantes: se examinarmos Homero ou Hesíodo veremos que obviamente a razão sempre lá esteve, e como critério preferencial. E que mesmo em um poeta-jurista como Sólon a justiça é imanente ao acontecer sem que nenhum deus *ex machina* tenha que necessariamente intervir para que esta se realize. E é justamente isto que a imagem do tempo, portanto da própria sequência dos eventos como motor de tal justiça, em geral então significa.

No entanto, há uma história aqui que deve ser contada, a qual pode nos auxiliar na compreensão do tipo de evolução que o fragmento de Anaximandro sinaliza; uma história que pode ser percebida em primeiro lugar nos diversos sentidos que alguns dos vocábulos do fragmento tomaram ao longo do tempo. Assim se Anaximandro vai aproveitar termos

e noções jurídicas oriundas da esfera da ordem social ou política para, abstraindo-as de seu contexto original, aplicá-las à natureza como um todo, generalizando e ampliando seu sentido, a própria história de alguns destes vocábulos de que se serve o milésio parece caminhar em uma direção semelhante. Pois alguns dos principais termos em torno dos quais a imagem do ser se articula no fragmento vão caminhar em sua evolução, por um lado, do humano para o natural, e por outro, do concreto para o abstrato. Este desenvolvimento parece refletir aquele que possibilita o nascimento da filosofia na forma e sentido do movimento intelectual para o qual o fragmento de Anaximandro é o primeiro e excelente exemplo. Além disso, tal parece recontar a história mesma da ciência em seu desenvolvimento.

Diké, como se sabe, é um termo cuja feição jurídica é bastante evidente (embora sua etimologia indique que não se tratava originalmente de um termo jurídico: Chantraine 1990: 283-284) e que será aplicado por Anaximandro ao acontecer natural; assim como *tísis* (ibid. 1121), palavra importante que lembra como no direito a ideia original é a de retribuição no sentido de vingança evoluindo para a noção de compensação. O termo *kósmos* ele mesmo vem da esfera humana para a natural: se lermos os exemplos das ocorrências do termo desde Homero, e mesmo considerando a epigrafia (Kahn 1964: 219-230; Liddell e Scott, 1996: 985; Raauflaub e Wallace 2007: 23) veremos que a ideia de arranjo refere-se na imensa maioria à esfera humana ou cultural (refeições, arrumação de armas, cargos políticos etc.). Outro termo fundamental para a ciência grega – *táxis* – vai receber seu sentido mais amplo de ordem em geral após uma noção mais ativa e concreta de prescrição e atribuição de alguma ordenação, principalmente nos vocabulários militar e administrativo (Chantraine 1990: 1096); por exemplo, um imposto (Kirk e Raven 1977: 120); e é por isso que há quem traduza este termo no fragmento por decreto ou veredicto. Kréon tem o sentido primeiro, homérico, de obrigação e logo em seguida principalmente de dívida (Chantraine 1990: 1272 e seg; Liddel e Scott 1996: 2003). Além destes termos contidos no fragmento, outras palavras centrais em todo discurso científico possuem história semelhante: Jaeger (1989: 160) chama atenção para a ideia de causa, cujo sentido primeiro é designado por *aitios* ("responsável, causa de") frequentemente em um sentido jurídico, tanto em Homero, como em jônio-ático, para no substantivo feminino *aitia* significar "responsabilidade, culpa", no vocabulário jurídico "acusação", no filosófico "causa", no médico "doença" (Chantraine

1990: 41), e cujo desenvolvimento exerceu uma influência decisiva sobre causa no latim (e aí também direito, medicina, gramática e sentido militar estão ligados: Ernout e Meillet 1994: 108). Finalmente, com relação ao termo *apeíron*, também este caminho de abstração é confirmado: o grego possui a capacidade de substantivar abstrações; trata-se da transformação de uma qualidade adventícia em essência, suscetível de um conhecimento substancial, graças ao artigo definido neutro. "E pela primeira vez, uma propriedade, que ademais é negativa – o in-finito –, é elevada ao conceito, e por este ângulo, e talvez em virtude mesmo de sua negatividade, elevada ao nível de princípio, de *arché*" (Aubenque 2008: 448).

À crise iniciada no século anterior soma-se, no início do século V, a destruição de Mileto pelos persas: seria esta necessidade premente de ordem, restauração, reordenação, e de um ordenamento legal condizente, o estímulo para se pensar a lei como princípio de funcionamento do cosmos? Seja como for, a necessidade de agir ou tomar decisões é sempre crucial: um olhar crítico sobre o mundo surgindo de um lidar com as coisas que não simplesmente está nelas imerso, mas que delas toma posse no visar a vida melhor – este é um impulso determinante para a ciência; a qual tendo aparente e indevidamente se descolado da filosofia na modernidade, perde de vista sua própria razão de ser. Para reencontrá-la era preciso lembrar que perguntar corretamente pelo melhor é perguntar o que é o melhor, e notar que esta pergunta não se faz só às coisas, mas também a nós mesmos, tanto como indivíduos, quanto como coletividade. Uma das charneiras mais importantes entre estes caminhos paralelos e imbricados pelos quais a filosofia acontece, é a investigação do conceito de justiça: aí se ligam o bem e o bem comum, pois definem um ao outro.

A história pré-socrática da *physis* é um historiar da gênese do cosmos por meio da narração da dinâmica lógica de constituição do mundo; neste sentido, a investigação da natureza é uma investigação do fundamento tanto como da fundamentação das narrativas; uma história da razão na medida em que esta trata da evolução de nossa compreensão de mundo que começa a caminhar ao pôr em questão suas bases. A razão não apenas se refaz, mas recria a si mesma, ao se tomar como objeto. Se isto se faz ao se reexaminar os princípios e os fins de nosso conhecimento das coisas – o que em geral acontece principalmente quando as circunstâncias a tanto nos forçam –, tudo se passa como se o que chamamos metafísica (e principalmente quando nos referimos aos gregos) fosse um contínuo problematizar

de seu próprio fundamento cultural (Aubenque 2008: 450). E disto a ciência se aproveita (conscientemente ou não) para por sua vez reestruturar-se no encontro com uma realidade que é sempre culturalmente construída. Conclusão que nada tem a ver com a negação, seja da verdade, seja da possibilidade de buscá-la por si mesma, mas que recorda a muito antiga metáfora da caverna: a caverna somos nós ou é o mundo; inconsciente e alienação funcionando como metáforas da nossa relação com as coisas, que é o que a ciência, qualquer ciência, trata de investigar – precisamente a tarefa da metafísica ao investigar o ser.

Referências

AUBENQUE, P. "La métaphysique dans la culture grecque classique", *Les études philosophiques*, 2008/4, nº 87, p. 445-450.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1990.

CONCHE, M. *Anaximandre : fragments e témoignages*. Paris : PUF, 1991.

COUPRIE, D. L., HAHN, R. e NADAFF, G. *Anaximander in context*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2003.

FREUDENTHAL, G. "The theory of the opposites and an ordered universe: physics and metaphysics in Anaximander", *Phronesis*, v. 31, nº 3 (1986), p. 197-198.

HAHN, R. *Anaximander and the architects*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2001.

HAVELOCK, E. A. *The Greek concept of justice*. Cambridge / Londres: Harvard University Press, 1978.

HEGEL, W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Franfurt an Main: Vittorio Klostermann, 1950.

JAEGER, W. *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1989 (*Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991).

_______. "Praise of law: the origin of legal philosophy and the Greeks". In *Scripta Minora*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1960.

KAHN, C. H. *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*. Nova Iorque / Londres, 1964.

KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *The Presocratic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

LIDDEL, H. G. e SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ERNOUT, A. e MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1994.

NADDAF, G. *Le concept de nature chez les présocratiques*. Paris: Klincksieck, 2008.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. G. Colli e M. Montinari (eds.). Berlim: Walter de Gruyter, 1988.

RAAUFLAUB, K. A., OBER, J. e WALLACE, R. W. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley / Los Angeles / Londres: University of California Press, 2007.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis B. B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1984 (*Les origines de la pensée grecque*. Paris : PUF, 2004).

VLASTOS, G. "Equality and justice in early Greek cosmologies". In *Studies in Greek philosophy* (v. 1). New Jersey: Princeton University Press, 1993.

CARTA A GUIMARÃES ROSA[1]

Cicero Cunha Bezerra[2]

Caro João,

Finalmente sua carta chegou-me às mãos. Estive, nesses últimos meses, lendo-a atentamente e confesso que ainda permaneço um pouco em dúvida com relação à sua pergunta sobre como somos no visível. Concordo que não podemos recorrer simplesmente às fotografias nem às experiências puramente sensíveis dos nossos olhos que se entrecruzam nos vários espelhos que nos cercam. Também sou obrigado a confessar que, embora tenha estudado, como o senhor mesmo observa em sua carta, não sei de fato o que venha a ser um espelho, a não ser tomando-o conforme descreve o nosso Aurélio, segundo o qual espelho é: "Superfície refletora constituída por uma película metálica depositada sobre um dielétrico (geralmente vidro) polido, ou pela superfície de um corpo metálico polido." Isso é um espelho ou não? Na verdade nunca experimentei algo próximo disto que o senhor chama de "experiência transcendente". Por certo não é algo de pouca monta já que envolve "raciocínios, intuições e muito esforço". Quem sabe, talvez o senhor esteja certo quando afirma que o motivo de não percebemos as "coisas mais importantes" é porque permanecemos "distraídos".

De fato a descrição disto que o senhor chama de "experiência" me fez lembrar de uma passagem da Enéada VI, 9,7 de Plotino na qual lemos: "*é necessário prescindir de todo exterior e voltar-se totalmente para o interior:*

---

1 Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no I Colóquio de Filosofia e Literatura na Universidade Federal de Sergipe em dezembro de 2008.

2 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e Colaborador nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia/UFRN e Pós-Graduação em Letras/UFS.

nao estando inclinado a nada externo, mas ao contrário, ignorando-o completamente; primeiro com a disposição do animo e logo com a liberação de toda forma, e ignorando-se a si mesmo".

O senhor a conhece? Tenho certeza que sim. Lendo seus textos e alguns trabalhos dos seus críticos, estou convencido das raízes neoplatônicas e cristãs da sua obra. Cristianismo na sua fórmula mais originária, isto é, aquele que aparece em *Grande Sertão: Veredas* como "sede de Deus" ou como mistério, afinal, como o senhor mesmo observa, *Deus existe, mesmo quando não há. É urgência sem pressa.* Aquele cristianismo que, neoplatonicamente, descreve o mal como privação e ausência de ser e, principalmente, aquela vertente helenizada que pensa o diabo (*diá-bolos*), como o que divide e o que caracteriza a própria natureza transitória do homem enquanto "travessia" entre o ser e o nada. Somos nonada, ou seja, trânsito. Sobre isso, muito já foi dito e o senhor mesmo já em carta ao seu tradutor Eduardo Bizzarri, ressaltou seu espanto ao perceber como as novelas, *a posteriori*, desenvolvem temas que remontam as Eneadas de Plotino.

De maneira que o que farei aqui será somente aproximar sua experiência de uma outra que li tempos atrás e que parece-me convergir para o que o senhor chama de "nascimento abissal". Trata-se na verdade de um poema de um místico medieval, neoplatônico do século XIII chamado Mestre Eckhart. O título do pequenino texto é *Granum sinapis* (o grão de mostarda). Neste poema o autor faz referência a uma escalada da alma que o mesmo descreve como "escalada sem ação". É curioso, o senhor deve saber, que todas estas experiências sejam descritas sob o signo da negação. A sua descrição mesma fala de um aprender a "não-ver", em um "olhar não-vendo". Realmente é um aprender, posto que é um exercício. Exercício que será descrito por muitos místicos medievais como um verdadeiro desasir-se de todas as coisas, inclusive de si mesmo (abnegare se ipsum). Permita-me citar uma passagem do poema de M. Eckhart que diz: "seja como uma criança, seja surdo e cego! Teu próprio eu há de ser nonada". Como se pode ver, trata-se de uma supressão de toda imagem que seguramente passa, como o senhor mesmo observa, pelo *modus* de focar as coisas. Um modo, que nas palavras de Eckhart, é *sem modo*, dado que quem busca compreender a real natureza das coisas segundo um modo, toma o modo como imagem e perde o que se oculta no modo.

Nesta perspectiva, o *anulamento perceptivo,* descrito em sua carta, me pareceu extremamente próximo da metáfora plotiniana do escultor,

fonte da obra de Eckhart, que foi retomada pela tradição mística medieval, graças a *Teologia mística* de Dionísio, o Pseudo-areopagita, como uma experiência de nadificação que conduz ao que ele nomeia de *fundo-sem-fundo* da alma humana, diz Dionísio: "*dedica-te à contínua exercitação nas maravilhas místicas e renuncia às percepções sensoriais e às atividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e as que são*".

Será que estou exagerando nas aproximações ou realmente é isto o que ocorre quando o senhor diz que realizou, ao buscar sua *vera forma*, uma *supressão* de todos os componentes, excluindo-os, a ponto de sentir dores de cabeça e abandonar sua experiência por covardia em um primeiro momento? Perdoe-me se estou fazendo uma interpretação fora dos limites, mas confesso que ao ler sua descrição de imediato me veio à mente, como já ressaltei, esta imagem do "escultor" utilizada por Platão e pela tradição neoplatônica para descrever o caminho que conduz a beleza; ah! tem uma outra passagem de Plotino significativa, diz ele: "*Retire todo o superficial, alinha todo o retorcido, limpe e abrilhante todo o escuro e não cesse de "esculpir" tua própria estátua (...) se chegaste a ser isto, se viste isto, se te uniste limpo contigo mesmo sem ter nada que te estorve.. te veras transformado nisto (...)*". Minha pergunta é: sentiste transformado? Se não estou equivocado o senhor diz que viu algo como uma "luzinha", uma débil cintilação e radiância comovedora que lhe sobreveio logo após alguns minutos de "nada enxergar". Pois bem, Mestre Eckhart também fala no seu *Sermão 48* desta "luzinha" que está na alma, incriada e incriável. Segundo ele, é através desta centelha de luz que brilha no fundo da alma, que Deus se manifesta despido como ele é em si mesmo, por essa razão, é descrita como "nascimento interior". Um nascimento que não se satisfaz, paradoxalmente, com o ser divino, mas que quer penetrar no mais íntimo, no deserto silente, lá onde nenhuma diferenciação jamais penetrou. Por falar nisto o senhor conhece aquela distinção que tem suas raízes também em Platão, mas que ganha forma, de maneira mais específica em Agostinho e Avicena, que divide a alma em duas faces? Uma inferior voltada para os sentidos e outra superior para a eternidade? Pois bem, Eckhart retoma esta distinção e diz que a face da alma superior é como uma luz brilhante que resplandece todo o

tempo, como uma brasa incandecente. Lá estamos nós fugindo do silêncio que cabe *as coisas que não se devem entrever*. Mas são tantas imagens...

O fato é que o estado descrito pelo senhor como " o sem evidência física" ou "o brilhante e polido nada" que não espelhava nem mesmo os seus olhos, é algo tão recorrente na tradição mística medieval que mesmo correndo o risco de ser acusado de falta de rigor filosófico, algo que se espera de um douto, botarei também "os bois atrás dos carros e os chifres depois dos bois" e lhe direi também, em segredo, que nenhuma outra imagem me sobreveio para expressar este *brilhante e polido nada* que a do sertão da minha infância, não simplesmente do sertão que espelha a morte e as pedras, mas daquele que está em tudo, como o senhor mesmo diz. Que espelha tudo na mais profunda ausência. Que é tudo e que reduz tudo a esperança e memória. Sertão é deserto que não tem lugar nem tempo. É a estreita senda para aqueles que ousam abandonar o caminho e, como nos diz Eckhart, atravessa todo ser e todo nada. Bom, mas vamos deixar isso para lá, porque é coisa de sertanejo. Quero pensar sua experiência a partir de uma outra idéia que me parece mais própria para falarmos do que chamaste de "nascimento abissal": o amor. O senhor conclui sua carta dizendo que quando se viu em sua forma mais própria, já amava. Era um novo rosto, um "ainda-nem-rosto", um "rostinho de menino", de "menos--que-menino". Diria Eckhart de "não-nascido", ou melhor, de eterno. O que sou segundo o que é natividade há de ser aniquilado, pois como nos diz ele: "segundo o modo de meu ser não-nascido, fui eternamente e sou agora e permanecerei eternamente".

O tema do nascimento é decisivo na mística renana. Eckhart encontra na própria imagem de Cristo a expressão da inocência que tem como fim a alegria3:

Cristo disse: "Quem quiser me seguir, tem que negar a si mesmo, tomar de sua cruz me seguir" (Mat. 16:24, Mc. 8:34). Isto é, atirar fora toda lamentação, para que a alegria perpétua reine em seu coração. É desta forma que a criança nasce.

Em outra passagem lemos:

3 Videte Qualem...

"Assim, se a criança nasceu em você, então você tem uma tal alegria em toda boa ação que seja feita no mundo, que esta alegria se tomará permanente, e nunca mais mudará. Assim Ele diz: "Ninguém te tirará tua alegria" (João 16:22).

Como o senhor pode ver, e como já disse alguém por ai, "a alegria é a prova dos nove". A alegria que tem nas crianças o símbolo de uma compreensão do mundo como abertura e entrega. Semelhante àquele Menino que o senhor narra no seu conto *As margens da alegria*, que sorrir para si, confortavelzinho, com um "jeito de folhar a cair". Este sentimento de esperança: ao não-sabido, ao mais, deste menino que se entrega as satisfações antes da consciência das necessidades, é o que me parece servir para pensar esta sua experiência de nascimento abissal. Creio que, do mesmo modo que aquele Menino olhava o móvel mundo pela janela do avião, no seu conto *As margens da alegria,* e tinha tudo de uma vez, e nada, ante a mente, o senhor também contemplou aquele espelho e nele viu o mundo, suas certezas e eternidade, se desfazerem no *grão nulo de um minuto*, restando somente o misto de comoção e alegria, como aquele Menino que frente às trevas da negra mata contemplou a luzinha verde do vagalume e recuperou a Alegria dos seus sonhos.

O senhor conhece a estória do encontro de Mestre Eckhart com um menino nu? Pois bem, durante muito tempo se contou que Mestre Eckhart teria encontrado um garoto e desenvolvido a seguinte conversa:

> De onde vens? Perguntou Eckhart
> Venho de Deus, disse ele.
> E onde o deixaste?
> Nos corações virtuosos.
> Para onde vais?
> Para Deus!
> Onde o encontras?
> Onde larguei todas as criaturas.
> Quem es tu?
> Sou um rei!
> Onde está o teu reino?
> No meu coração.
> Toma cuidado que ninguém o compartilhe contigo!
> É o que faço.

Então Mestre Eckhart teria conduzido o menino até sua cela e dito: toma a veste que queiras! E ele respondeu: deixaria de ser rei. E desapareceu. Segundo os que contavam esta estória, teria sido o próprio Deus que viera divertir-se com ele. Finalmente, com relação a sua última pergunta, se a vida consiste em experiência séria, confesso que depois de ler sua carta diria que é uma questão de náutica, isto é, de navegação. Implica técnica e sabedoria, não destas planificadoras que "reduzem as coisas a cilindros", mas sabedoria de criança que contempla a *aparição angélica dos papagaios e as pitangas e seu pingar* e sabe que nunca estamos preparados diante do imponderável fluxo das coisas, que ocorrem de modo inesperado, ou porque trazem consigo sempre, lado a lado o sofrimento e a morte. O senhor está certo, elas sempre são roídas pelas horas, são desmanchadas...

Perdoe-me pelo tom, talvez nostálgico, mas não tem nada de nostalgia principalmente se pensada como um saudosismo estéril. No fundo o que estou tentando expressar é um tipo particular de ver o mundo marcado pela liberdade frente ao próprio mundo. Liberdade entendida, como um certo filósofo, cujo nome não me recordo, descreveu com a palavra *serenidade* (Gelassenheit) para com as coisas. Isto quer dizer, deixar que as coisas repousem, descansem em si, como algo que no mais íntimo e próprio de nós mesmos não nos concerne. É meu amigo, o senhor tem razão ao afirmar que as coisas vão sempre ficando mais pesadas, *mais coisas* quando olhadas sem precaução. É como olhar-se no espelho e ser incapaz de encarar o que não se mostra, a não forma. Êpa! Nada de pessimismo, é de alegria que estou falando. Alegria de menino ao ver o "tucano comer frutinhas na dourada copa", só aquilo. Só tudo. Não sei se com isto destruímos a ilusão de vivermos em agradável acaso, sem razão alguma, mas com certeza é assumir a ótica do "sem porquê" tão bem descrita por Mestre Eckhart no seu Sermão *In hoc apparuit caritas dei in nobis* (deus se manifestou, por amor, em nós) quando diz que a vida vive do seu próprio fundo e de lá brota. Neste sentido, viver sem "porque" é amar sem "porque". É neste amor incondicional à vida que todas as coisas se tornam inesquecíveis e podemos saltar, como Menino, do "caos pré-inicial à vida". Será que compreendo bem? Estaria cometendo um erro se interpretara este caos como o nada que nos acossa? Sem mais, agradeço sua carta e as belas imagens das suas estórias.

ANTE ENS, NON ENS: LA PRIMACÍA DE LA NEGACIÓN EN EL NEOPLATONISMO MEDIEVAL

Claudia D'Amico[1]

I. Como todos sabemos esta nueva edición del Coloquio de Metafísica nos reúne en torno a la celebración de los 80 años de la Conferencia Inaugural de Heidegger en la Universidad de Friburgo bajo el tema *¿Qué es Metafísica?* Quisiera tomar el comienzo de esta conferencia como una suerte de "pre-texto" para lo que habré de desarrollar.

Heidegger afirma que la ciencia considera que "lo que hay que investigar es sólo lo ente ...y nada más"[2] y en consecuencia, la ciencia "no quiere saber nada con la nada"[3]. El propósito de Heidegger es instalar la pregunta ¿Qué pasa con la nada? La pregunta misma conduce a la diferenciación entre "nada" (*Nichts*), el "no" (das *Nicht*), la negatividad (die *Verneintheit)* y la negación (die *Verneinung*). Podríamos decir, parafraseando a Aristóteles, que los aspectos de lo negativo "se dicen de muchas maneras...."

El pensamiento clásico también advirtió esta polisemia de la negación. Aunque en sentidos diversos. Esos sentidos se configuran desde los desarrollos platónicos en *Parménides* y *Sofista* hasta las consideraciones del neoplatonismo tardo-antiguo y medieval.

Me propongo en esta conferencia mostrar de qué modo los sentidos de la negación se introdujeron particularmente en la Edad Media latina, mencionar los principales hitos de la tradición que privilegió la vía negativa, para por fin detenerme en su versión más acabada hacia finales de la Edad Media.

---

1 UNLP-UBA-CONICET.

2 M. Heidegger: *¿Qué es Metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003, n. 105, p.17.

3 Op. cit., n. 106, p. 18.

Para esto, resulta imprescindible considerar cuáles fueron las vías de penetración del pensamiento neoplatónico, el resultado de su encuentro con el pensamiento cristiano y cómo se incluye allí el tratamiento del tema del no-ser. La revisión no será exhaustiva pero pretende ser paradigmática.

II. El primer desarrollo sistemático lo encontramos en el pensamiento de Mario Victorino, pensador africano-romano del siglo IV convertido al cristianismo a edad muy avanzada. En una famosa *Epístola* dirigida al arriano Cándido, Victorino se pregunta qué es posible predicar acerca de Dios, que "es" o que "no es". La intención de Victorino tiene un sentido porfiriano: así como Porfirio habría mostrado, comentando el *Parménides*, que es posible predicar de lo uno tanto "que no es" cuanto "que es"; Victorino lo hace con la Trinidad cristiana. El medio en que se desarrolla el pensamiento de Mario Victorino, Roma en la primera mitad del siglo IV, exige que sea justificado en qué sentido preciso es posible predicar el "no-ser" de Dios. Para esclarecerlo Victorino expresa:

> Por tanto debe ser definido aquello que no es. Lo que, ciertamente, es entendido y llamado de cuatro modos: según la negación, completamente de un modo total en cuanto es privación de lo existente; según la naturaleza de uno respecto de otro; según el ser que todavía no es, lo que es futuro y puede ser; según el ser que es por sobre todo lo que es[4]

Si simplificáramos los cuatro sentidos diríamos que el "no-ser" puede ser entendido como (1) privación absoluta o carencia de ser, (2) alteridad (3) posibilidad absoluta de ser, o (4) exceso de ser.

La argumentación de Victorino conduce a establecer una doble predicación acerca de la divinidad: por una parte, la que predica el ser, en cuanto es la causa del ser; pero, por la misma razón de que es causa del ser,

4 Ad Cand, n. 4: "*Definiendum igitur id quod non est. Quod quidem intellegitur et vocatur quattor modis: iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis, iuxta alterius ad aliud naturam, iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse, iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse*"

puede serle predicado el no– ser en los sentidos (3) y (4), pues lo divino es la posibilidad pura de ser que está más allá de cualquier ser cognoscible o nombrable.

Unas décadas más tarde, el pensamiento de Agustín de Hipona, continuador en algunos aspectos del de Victorino, optará sin embargo por la metafísica del ser por sobre la metafísica de la unidad o henología. A pesar de que pueden leerse algunas afirmaciones agustinianas en el sentido de que "a Dios se lo conoce más bien ignorándolo", la metafísica agustiniana excluirá por completo la predicación negativa y fundará para toda una larga tradición latina medieval, una metafísica inspirada en Exodo 3, 14 donde Dios dice de sí mismo, en la versión latina de la Vulgata: "*ego sum qui sum*"

Sin embargo, la prioridad de la negación no desaparecería de la reflexión cristiana, una nueva etapa en la recepción del neoplatonismo tendrá lugar: la de la recepción del neoplatonismo ateniense, sobre todo el de Proclo, en el pensamiento de Dionisio Areopagita. Este pretendido autor del siglo I que es en verdad un misterioso pensador cuya obra escrita en griego puede situarse entre fines del siglo V y comienzos del VI, es conocido en el occidente latino a través de la traducción de Escoto Eriúgena en el siglo IX.

Las diferencias entre el neoplatonismo cristiano del Obispo de Hipona y del Pseudo Areopagita han sido puestas en evidencia desde hace varias décadas en el célebre trabajo de Josef Koch.[5] Desde entonces, los estudios sobre el pensamiento del desconocido autor del fines del siglo V se profundizaron en el sentido de mostrar cada vez con mayor evidencia su dependencia del pensamiento de Proclo, hasta el punto que trabajos recientes de W. Beierwaltes y A.M. Ritter se preguntan si es Dionisio un "Proclo cristiano".[6]

---

5 J. Koch: "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", en *Kantstudien*, B. 48, 2 (1956/57), p. 117-133.

6 W.Beierwaltes: "Dionysius Areopagites – ein christlicher Proklos?" en *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 1998, pp, 44-84; A.M. Ritter, "Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus" en R– G. Khoury– J. Halfwassen (hrsg.) *Platonismus im Orient und Okzident*, Heidelberg, 2005, p.87-101.
Cf. también el clásico trabajo de E. von Ivánka: "In wieweit ist Ps.-Dionysius neuplatoniker?" en *Scholastik*, 31 (1956), p. 384-403

Esta dependencia es sumamente significativa para nuestro tema pues quizá sea Proclo quien entre los neoplatónicos ha profundizado más el sentido de la negación, volviéndola más radical. Quiero decir: es claro que en el pensamiento procleano la negación no es entendida meramente como una posibilidad predicativa sino que tiene un sentido metafísico fundamental: lo Uno no es y, en cuanto permanece en sí mismo (*moné)* sin procesión *(proódos)* es la anterioridad absoluta: lo mismo-uno que es ante-uno.

El uso de las fórmulas *autó-theos y autotheótes* de Dionisio están utilizadas en el mismo sentido del *auto-hén* procleano: Dios – en un caso –, o lo uno mismo – en el otro –, es lo uno por sobre lo uno. La intencionada inclusión de alfa privativa ante todo tipo de predicado que haga referencia a Dios y el uso casi obsesivo del prefijo "*hyper*" ("más que", "supra" o "por sobre") que encontramos en el Areopagita – traducido por "super" por Escoto Eriúgena revela esta preeminencia de la negación.[7] El *hyper* es en sí mismo un prefijo negativo.

En *De divinis nominibus* leemos que Dios es uno por sobre lo uno (*hyper tó hén*)[8], puesto que es antes de todo uno y pluralidad. En tal sentido es: sobre todas las cosas supra-divinidad, supra-existente, supra-esencialmente (*hyper pánta hypertheóêtos hyperousíos hyperoúsês*).[9] El término "*hyperoúsios*" – tomado de Proclo[10] – aparece sólo en esta obra del Areopagita alrededor de 30 veces: es claro que Dionisio quiere poner en evidencia que la realidad divina está más allá del ser. Tal realidad divina más allá del ser, es asimismo supra-divina (*hyperthee)*[11]

El uso de prefijo superlativo ante sustantivos, adjetivos y adverbios, alcanza su punto más extremo cuando se antepone aún a vocablos negati-

---

7 Cf. P. Cavallero: "Introducción" a Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Buenos Aires, 2007, p. 26 ss.;P. Scazzoso: "Valore del superlativo nel lenguaggio pseudos-dionisiano", en *Aevum* 32 (1958) p. 434-446.

8 Cf. *De div.nomin.* II, 11

9 De div. nomin. XIII, 3 [229:13]

10 Cf. Por ejemplo *Inst. Theol.* 168

11 De div.nom. 639 b; De myst.theol. I (997 A)

vos. Así leemos en la *Teología Mística* que las místicas escrituras no son sólo incognoscibles sino que son supra-in-cognoscibles (*hyperágnôston*)[12]

Esta propiedad de la naturaleza divina tiene su contrapartida para el conocimiento humano: Dios es conocido en todo pero también fuera de todo, es conocido y, a la vez, ignorado. Leemos en *Los nombres divinos:* «Y Dios es conocido a través del conocimiento y a través de la ignorancia. Y propio de Él es intelección y razón y ciencia y tacto y sensibilidad y opinión e imaginación y nombre y todo lo demás, pero ni es inteligido ni es dicho ni es nombrado. Y no es ninguno de los entes ni es conocido en ninguno de los entes. Y es "todo en todo" y nada en nada, y a partir de todo es conocido por todo y a partir de nada por nada"[13]

¿Qué significa decir que Dios es "*in nullo nullum*" y además que es conocido "*ex nullo in nullo*" tal como traduce Eriúgena a Dionisio ? Sin duda, estamos lejos de un sentido privativo de la negación y cercanos al sentido de la sobreabundacia. Que Dios sea todo en todo resulta comprensible en una metafísica que expone un modelo causal implicativo, es decir que considera que todo está implicado en la causa la cual, a su tiempo, se explicita en el todo. También podemos comprender que Dios sea llamado "nada" en cuanto significa lo otro del ser – un otro sin alteridad – al mismo tiempo que su principio o causa. Sin embargo, al resaltar que es nada EN nada, destaca el hecho de que la explicitación de la infinitud, por sí misma negativa, no se agota en la finitud del todo sino que la explicitación misma conserva la infinitud sin disminuirla, sin merma alguna.

Dionisio da un paso más y convierte a la negación en el punto a partir del cual y en el cual Dios se nos vuelve accesible: no sólo debe ser conocido a través de sus obras – el todo –, sino a través de su insondable infinitud: en la nada el conocimiento de Dios se vuelve *agnosía* o in-conocimiento.

12 *Ibidem.*

13 En la traducción de Eriúgena: «Proinde et in omnibus deus agnoscitur et sine omnibus. Et per scientiam deus cognoscitur et per inscientiam. Et est eius et intelligentia et ratio et scientia, et tactus et sensus et opinio et phantasia et nomen et alia omnia, et neque intelligitur neque dicitur neque nominatur. Et non est quid exsistentium neque in quodam exsistentium cognoscitur, et in omnibus omnia est et in nullo nullum, et ex omnibus in omnibus cognoscitur et ex nullo in nullo».

Este sentido radical de la negación es rescatado en el sistema del propio Escoto Eriúgena. Baste mencionar su célebre interpretación del tópico cristiano *"creatio ex nihilo"* como *"creatio de nihilo"*. En el libro tercero del *Periphyseon*, a propósito de esta fórmula, el discípulo plantea al maestro la pregunta por la nada:

> Ahora bien, te pido que me expliques qué quiere significar la santa teología por ese nombre: 'nada'

El maestro responde:

> Yo creería que por ese nombre se significa la claridad inefable e incomprensible de la bondad divina e inaccesible e ignota para todo intelecto, ya humano, ya angélico – pues es supra-esencial y supra-natural; la cual, en tanto se la piensa por sí misma, ni es ni fue ni será – pues no es intelegida en nada de lo que existe, ya que todo lo supera.[14]

Según la versión eriugeniana, "nada" es Dios mismo del cual todo procede.

El ser es entendido como revelación teofánica de la nada. Continúa el maestro: "Ahora bien, al comenzar a aparecer en sus teofanías se dice que procede como de la nada hacia algo, y la que es estimada propiamente como por sobre toda esencia es conocida también en toda esencia"[15]

La instancia negativa es la fundante: antes del ser, el no ser; antes de la diferencia, la identidad negativa, antes de la palabra, el silencio...[16].

En palabras del Eriúgena:

---

14 Periphys. 680 C– D: "A. Quid autem eo nomine, quod est nihilum, sancta significat theologia, explanari a te peto.N. Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis – eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam, cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia"

15 Periphys. 681 A: "At uero in suis theophaniis incipiens apparere, ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere; et quae proprie super omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur"

16 Cf. Bauchwitz, O.F., *A caminho do silencio. A filosofia de Escoto Eriugena*, Rio de Janeiro, 2003.

> En efecto, todo lo que es inteligido y sentido no es otra cosa sino la aparición de lo no aparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de la negación, la comprensión de lo incomprensible, la profesión de lo inefable, el acceso de lo inaccesible, el intelecto de lo ininteligible...[17]

La lista de las afirmaciones que proceden de las negaciones continúa...Una vez más podría creerse que hay dos instancias opuestas entre sí: la negación fundante y su manifestación positiva; sin embargo Eriúgena también se ocupa en poner de manifiesto que la negación que es fundamento no es aquella que se opone a la afirmación, sino aquella que está por encima de la disyunción de los opuestos afirmación-negación; entendiendo ese par de opuestos como afirmación-privación (sea absoluta o según el modo de la alteridad).

> Por lo tanto, la bondad divina que es llamada "nada" -porque, fuera de todo lo que es y lo que no es, no es encontrada en ninguna esencia– desciende desde la negación de todas las esencias hacia la afirmación de toda la totalidad de la esencia, desde sí misma hacia sí misma, como de la nada hacia algo, de la inesencialidad hacia la esencialidad, de la informidad hacia un sin número de formas y especies.[18]

Curioso destino tuvieron la obra de Dionisio y la de Escoto Eriúgena. El Areopagita que, como ha dicho É. Jeauneau, ha sido el auténtico promotor del neoplatonismo en occidente, fue traducido y comentado a lo largo de la Edad Media en muy diversos sentidos.[19] Sólo muy pocos de esos comentadores han podido advertir en toda su profundidad el sentido

17 Periphys. 632 D: "Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomeprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accesus, inintelligibilis intellectus..."

18 Periphys. 681 B-C: "Diuina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia inuenitur, ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius uniuersitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendít, ueluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species"

19 Éd. Jeauneau: "Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident" en *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Brepols, 1997, p. 1-23.

radical de la negación que su obra presenta. El Eriúgena por su parte, con algunos continuadores en el siglo XII – entre los cuales se encuentra el redactor de esa enorme paráfrasis de *Periphyseon* que es la *Clavis Physicae* –, cargó con la condena que se le impuso a comienzos del siglo XIII, en razón de lo cual su obra no fue considerada en los grandes desarrollos escolásticos. El reingreso de Aristóteles al occidente latino, aunque trajo consigo algunas piezas del neoplatonismo arabizado como el *Liber de Causis* o la llamada *Theologia Aristotelis*, instaló en los grandes centros de saber una metafísica del ser por sobre una metafísica del uno o bien.[20]

III. Sin embargo, en pleno siglo XIII, desde el corazón de la escolástica, se gesta lo que será una de las expresiones más acabadas del neoplatonismo medieval. Esta vertiente debe ubicarse en lo que podríamos denominar con Alain de Libera, la *Wirkungsgeschichte* de la filosofía de Alberto Magno.

Es difícil comprender porqué el aristotelismo seguido por sus discípulos parisinos – entre los cuales se destaca sin duda Tomás de Aquino-, fue entre los dominicanos de Colonia platonismo, o más bien neoplatonismo. La subordinación de Aristóteles a Platón, tal como estos autores lo plantean, es al mismo tiempo la subordinación del ser a lo uno, de la metafísica entendida como la doctrina del ser-en-tanto-ser a la henología. La explicación reside en que ambas línea conviven en el mismo Alberto.[21]

Su propia lectura de la doctrina de los trascendentales que afirma que "uno" y "ser" son convertibles (*unum et esse convertuntur)* recupera para lo uno la negación radical. Precisamente en su *Comentario* a la obra de Dionisio Areopagita *De divinis nominibus* considera que la negación es lo más propio de lo uno: si por sí misma la multiplicidad implica una negación, lo uno en cuanto no-múltiple es negación de la negación (*negatio negationis*).[22]

---

20 Cf. J.A.Aertsen: "Filosofía cristiana ¿primacía del ser *versus* primacía del bien?" en *Anuario Filosófico* 2000 (33), p. 339-361.

21 A. de Libera: *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 329 ssq. p. 354 ss.

22 *Super Dion. De div.nom.*(ed. Simon, p.436)

He aquí una idea interesante que ya se encontraba en el pensamiento neoplatonismo tardo-antiguo: lo uno en cuanto negación de lo múltiple. Ese aspecto es valorizado ahora como una doble negación.

Esta noción aparecerá en varios pensadores de la escuela dominicana de Colonia muy especialmente en Meister Eckhart. Ha sido profusamente estudiado el sentido de la negación presente en muchos de los *Sermones* alemanes del maestro Turingio. Baste mencionar el Sermón en el cual ofrece la exégesis del pasaje en el que se relata la conversión de Pablo quien al caer al suelo "nada veía". Después de evaluar cuatro distintos sentidos de la locución "ver nada", concluye Eckhart que cuando Pablo veía nada, veía a Dios: la nada era Dios mismo. Afirma, pues, que "a Dios hay que tomarlo como modo sin modo y como ser sin ser, en tanto el no tiene ningún modo"[23] Si atendemos a la obra latina, aparecen allí con gran fuerza especulativa fórmulas que, excluyendo de Dios toda oposición y toda alteridad, refieren la negación de la negación. En el *Comentario al Libro de la Sabiduría* dice: "Dios es un indistinto que se distingue por su indistinción" (*Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur*)[24] o bien como afirma en un Sermón latino titulado, precisamente, "Dios es uno" (*Deus unus est*) "en Dios no es lo otro" (*in deo enim non est aliud).* Lo otro, como negación de la unidad, debe ser negado de lo divino.[25]

La peculiar manera en que Eckhart trata el ser que Dios es – invirtiendo la fórmula "*Deus est esse*" por "*Esse est deus*" revela que sólo el ser en su puridad negativa, puede atribuirse a Él.[26] Así, a propósito del análisis de la fórmula del Éxodo 3,14 – *Ego sum qui sum* – muestra Eckhart que lejos de estar frente a una identificación de Dios y el ente supremo, la fórmula destaca el ser puro que significa la negación en Dios de toda privación, ésta es precisamente su suficiencia absoluta: "Ahora bien, el ser mismo no necesita de nada, dado que no carece de nada. Al contrario, todo necesita de Él, dado que fuera de él no hay nada. Ahora bien, la nada carece del ser -así como el enfermo que carece de la salud está carenciado [de ella]. La salud

23 DW (Pr.71) – Meister Eckhart *Deutsche Predigten und Traktate* (ed. J.Quint) Pr. 37: "Gott aber muss man nehmen als Weise ohne Weise und als Sein ohne Sein, denn er hat keine Weise"

24 Expos libri Sap., n. 154 (LW II 490,8)

25 Sermo "Deus unus est" (LW IV 270, 7).

26 Prol. In opus propositionum, I (LW I 169)

no carece de lo enfermo. Carecer de lo enfermo, no poseer la enfermedad es la salud perfecta. Carecer de la nada, por lo tanto, corresponde a la suma perfección, es ser plenísimo y purísimo"[27] . La negación de la negación se vuelve para Eckhart, afirmación pura y plenísima: "*negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio*"[28]

Este sentido del ser puro que debe ser entendido en un sentido doblemente negativo, se profundizará con la presencia de la obra de Proclo en la Edad Media., ya no por vía indirecta – a través de Dionisio o la vía árabe –, sino leída directamente. Si bien debemos a Guillermo de Moerbeke la versión latina de algunas de sus obras, la asimilación será algo posterior. Entre 1268 – 1286 se ponen en circulación las siguientes traducciones: *Elementatio physica* (que contaba con una traducción anónima de 1160)*;* *Elementatio theologica*; *In Parmenidem*; *Im Timaeum* (breve extracto). En este mismo siglo, sólo tiene relevancia y difusión en la Universidad de Paris la *Elementatio Theologica* por su descubierta vinculación con el ya muy difundido *Liber de Causis*. La presencia directa de Proclo en la obra de Eckhart es hasta hoy discutida. Con todo, debe ser destacado que recién en la escuela de Colonia post-eckhartiana, se realizará por primera vez un *Comentario*. La trascendencia para el pensamiento cristiano reside en que a partir de este contacto directo con la obra procleana, se resignificará la figura y la obra del considerado como el "máximo de los teólogos", Dionisio Areopagita.

El comentario a la *Elementatio Theologica* de Bertoldo de Moosburgo, en la segunda mitad del siglo XIV, no sólo representa el primer trabajo directo sobre una obra de Proclo sino, como ha afirmado Alain de Libera, la verdadera "invención" del neoplatonismo cristiano.[29] Para Bertoldo, Proclo y Dionisio, corresponden ambos a la tradición de los "*platonici philosophie*". Este platonismo se opone a la metafísica peripatética, a la doctrina del ser en tanto ser. Bertoldo enfrenta la *sententia peripateticorum*

---

27 *In Exodum* III, v. 14,*Ego sum qui sum,* n. 21 (LW II): "Ipsum autem esse nullo indiget, quia nullo eget. Sed ipso indigent omnia, quia extra ipsum nihil. Nihil autem eget esse, sicut infirmus eget sanitate, egenus est. Sanitas non eget infirmo. Egere infirmo, non habere infirmitatem perfecta sanitas est. Egere igitur nihilo summae perfectionis est, plenissimum et purissimum esse est"

28 In Ex., n. 74 (LW II, 77)

29 A. de Libera: *op.cit,*. p. 354 ssq.

(sabiduría metafísica de Aristóteles) a la *supersapientialis scientia platonica*, y esta última es llamada por el dominico "*sapientia nostra*", superior a toda metafísica.[30]

IV. En esta misma línea, se sitúa unas décadas más tarde, en la primera mitad del siglo XV, la obra de Nicolás de Cusa, última figura de nuestro itinerario que representa, a mi entender, la cumbre del neoplatonismo cristiano. En el marco de su obra madura, podremos advertir que el tema de la negación alcanza una de sus formulaciones más especulativas.

Si bien desde la noción misma de "*docta ignorantia*" se encuentran en él síntesis muy acabadas de esta tradición, es en las obras tardías en las cuales resulta explícita la vinculación entre la larga tradición negativa cristiana y el neoplatonismo procleano, Me referiré brevemente a dos de estas obras: *De principio* (1459) y *De ly non aliud* (1462).[31] En la primera, Nicolás de Cusa lleva a cabo el tratamiento de la noción de Principio a la luz de una obra que había sido poco frecuentada por los autores medievales: *In Parmenidem*, es decir el *Comentario* de Proclo al *Parménides* de Platón. Su punto de partida consiste en mostrar la unidad del principio, para esto es necesario mostrar su impartibilidad y su suficiencia, lo que Proclo ha denominado "*authypostaton*"[32]. Aunque no todas las fórmulas tienen el sentido procleano, con todo, Nicolás establece que el Principio

30 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi (CPTMA), Hamburg, 1984 ssq. Cf. Band I: *Preambulum libri.*

31 He llevado a cabo un desarrollo más extenso de la presencia de Proclo en el Cusano en: C. D'Amico: "Nikolaus von Kues als Leser von Proklos" en K. Reinhardt und H. Schwaetzer (herausg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg, 2007, p. 33-61.

32 De principio (h X/2b) n. 2: "Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse prodiise, nam partibile non potest per se subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Unde cum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypostaton" Este tema fue anotado por Nicolás en las marginales n. 546 y n. 547 (CT III 2.2 p.134) Sobre Proclo Cf.. Beierwaltes, W.: Denken des Einen, Frankfurt am Main: 1985, p.155-192; Kremer, K.: „Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum". In: Haase,

uno implica indivisibilidad, invisibilidad, infinitud, eternidad, necesidad, unicidad, anterioridad respecto a todo lo que es en potencia o en acto, en suma anterioridad respecto de toda divisibilidad[33]. Si bien los tópicos referidos al principio, son afines a lo presentado por el Cusano en *De docta ignorantia*, casi dos décadas atrás, la prioridad de la negación se profundiza al presentar la distinción procleana entre *unum exaltatum* y *unum coordinatum*, es decir lo uno imparticipable y lo uno participable[34], lo uno exaltado que no-es y lo uno-que es.[35]

Comencemos por el aspecto positivo. Cristianamente, para Nicolás de Cusa, Jesús es entendido, en este texto, como el "Principio que habla" Tal "hablar" destaca el aspecto en que el Principio se revela o manifiesta. El Cusano destaca en esto la semejanza con los platónicos: también para ellos el Principio se manifiesta como uno en todas las cosas[36], siendo todo en todo. Sin embargo, la posibilidad de la manifestación reside en el aspecto oculto: sólo un dios oculto o escondido puede manifestarse a sí mismo. Se ha llamado la atención sobre esta noción de *deus absconditus* de inspiración bíblica, que se repite desde Dionisio hasta el Cusano – pasando, como hemos visto, por el Eriúgena –, y que pone en evidencia que el tema de la negación trasciende lo noético o predicativo hacia su fundamento metafísico. Se trata de un dios desconocido (*ignotus*) y por esa razón incognoscible *(incognoscibilis)* e inefable (*innefabilis*). Lo uno exaltado, lo uno que no-es es el dios desconocido y es su carácter de oculto el que lo vuelve inaccesible para nosotros, y no a la inversa. Se trata del modo de ser de lo absoluto, no de nuestras posibilidades de alcanzarlo.[37]

Ahora bien, de las concordancias señaladas por Nicolás de Cusa entre los autores cristianos y Proclo, valora de manera especial la prioridad de la negación. Si se revisan las numerosas marginales que Nicolás escri-

---

W. – Temporini, H., (Hgg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principiat, Bd 36/2, Berlín-Nueva York, 1987, p. 994-1032.

33 Cf. De princ.(h X/2b n. 2-8)

34 Cf. De Princ. (h. X/2b n. 28)

35 Cf. De Princ. (h X/2b n. 39) Cf. W. Beierwaltes, "Das seinde Eine…" p.295-6

36 Cf. De princ. (h X/2b n. 16)

37 W. Beierwaltes: "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius" en *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Maim, 1998, p. 142.

bió en el manuscrito que contenía la obra del Diádoco de Platón, llama la atención las que corresponden a este tema en los libros VI y VII del *Comentario.*[38] La negación alcanza de tal modo al Principio que debe serle negado que sea, pues es anterior a todo lo que es, así también deben serle negados el Principio mismo, lo Uno mismo y todos los contradictorios.[39] La negación es el principio de todas las afirmaciones[40], y aún más: ella es el principio de todas las negaciones en tanto éstas se conciben opuestas a las afirmaciones.[41] En la larga lista que podríamos enunciar, figura la fórmula misma que refiere el título de nuestra conferencia "*ante ens, non ens*".

Finalmente, la obra *De non aliud*, encierra en su mismo título el nombre doblemente negativo de lo absoluto: "*aliud*" (otro), la alteridad como una de las formas de la negación aparece, a su tiempo, negada: Dios es lo no-otro, o bien lo otro de los otros (*aliud aliorum*). La noción no es novedosa, ya hemos aludido al antecedente eckhartiano, y el propio Nicolás de Cusa en una obra anterior, *De visione dei* para referirse a Dios utiliza una sentencia que revela la doble negación: "oposición de los opuestos sin oposición" (*oppositio oppositorum sine oppositione*)[42]

38 Las marginales cusanas que remarcan la prioridad de la negación por sobre la afirmación se encuentran sobre todo en las márgenes de los libros VI y VII de *In Parm.*. Cf. v.gr. marginales al libro VI: n. 422, n. 434, n. 494, n. 497, n. 498, n. 518, n. 520 (CT III, 2.2 p. 106, 109, 123, 124, 128, 129); marginales al libro VII: n. 530, n. 535, n. 585, n. 616 (CT III 2.2 p.131, 132, 144, 152-3). Resulta ejemplificadora la extensa marginal n. 447: "que negantur ab uno: quod non multa, quod neque totum neque partem habens, quod neque principium habet neque medium neque finem, quod nullum habet terminum, quod infiguratum, quod neque in alio est, quod neque movetur, quod neque idem neque alterum, quod neque simile neque dissimile, quod neque equale neque maius neque minus, quod neque senius neque iunius, quod neque generatione neque tempore participat, quod neque esse participat, quod neque nominabile neque decibile, quod neque opinabile neque scibile" (CT III 2.2 p. 112-3)

39 Cf. De Princ. (h.X/2b n. 19)

40 Cf. De Princ. (h X/2b n. 34). Marg.cus. n. 520: "abnegationes matres affirmationum" (CT III, 2.2 p.129)

41 Cf. De princ. (h X/2b n. 24). Marg. Cus. n. 616: "nota: primo non convenit hoc nomen 'unum', sed noster conceptus ipsum format; et sic circa ipsum non sunt negationes, quia exaltatum super omnem oppositionem et negationem, sed de ipso"

42 De vis. Dei, c.XIII (h VI n. 54) Cf. W. Beierwaltes: "Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, De visione dei XIII)" en Salzb.Jahrh.Philos. 8 (1964), p. 174-185.

En *De non aliud,* el nombre del ámbito de las oposiciones es el de otredad. Dios es la misma negación de la negación que la misma otredad es.[43].

Con este nombre "*non aliud*" que el Cusano llama "enigmático" – en tanto revela algo de lo absoluto sin alcanzarlo –, pretende no sólo superar la metafísica del ser sino superar, al mismo tiempo, la metafísica de lo uno hacia la de lo ante-uno. En efecto, Nicolás de Cusa muestra que la denominación "*non aliud*" es más fundante que la de "*unum*" tal como es entendida por Platón y los neoplatónicos. Pero para mostrarlo recurre a una proposición que se encuentra en *De theologia platonis* de Proclo recientemente traducida al latín por su amigo Pedro Balbo. En la *Teología Platónica* lee: "*unum non aliud quam unum*". Nicolás rescató la fórmula en las márgenes del manuscrito y utilizó el "*non aliud quam*" como inspiración fundamental de su propia obra. [44] El Cusano también extrajo de Proclo la noción de uno como lo otro de todo (*héteron pánton*) y como no-múltiple, [45] noción que también fue destacada en sus marginales al *Comentario al Parménides*[46]

En *De non aliud* declara: "...sin embargo, siendo lo uno no-otro que lo uno, es otro del mismo no-otro. Por lo tanto 'no-otro' es más simple que 'uno' "[47]

"No-otro" es la definición que se define a sí misma y, al hacerlo, define todo: "no-otro es no-otro que no-otro" (*non aliud est non aliud*

43 Tomaremos como sinónimos los términos "*aliud*" y "*alterum*", de modo que nos permitimos usar en castellano el sustantivo "alteridad" (en latín, *alteritas)* en lugar del más apropiado "otredad" (en latín, *alietas*)

44 Nicolás de Cusa recogió la fórmula en la nota marginal. Así, por ejemplo, dice Proclo en *Theol Plat*. II, 3: "*unum non aliud quam unum*", lo cual es repetido por Nicolás en *Marg Cus.* n. 143. Añadamos asimismo *Theol.Plat*. II, 7: "*Nam quod per se bonum est quod nichil aliud est" Marg.Cus.* n. 175: *"nihil aliud"*, y *Theol. Plat*. III, 9: *"quod est... nihil aliud quam id quod est"* – *Marg.Cus.*n. 208: "*Nihil aliud*".

45 Cf. Theol. Plat. II, 12

46 Nicolás de Cusa ya había leído la noción procleana de "no-múltiple" en *In Parm.*, VI (Stell p. 375, Co 1087): "*Si autem est, palam quod non multa est. Non enim utique esset ut vere unum, neque uno repletum; nam multa non unum*". También había anotado como marginal (Steel ad p. 375, 00-1): "*vere unum non est multa*".

47 *De non aliud* (h. XVI, n. 13)

quam non aliud). La negación de la negación se muestra relacional: al definirse a sí misma, da el límite ontológico a toda otredad, pues cada uno de los entes particulares es no-otro que sí mismo. De este modo, lo no-otro es principio de identidad y principio de distinción de todos los entes.

La no-otredad en la otredad y por encima de la otredad muestra hasta qué punto la negación fundante tal como el Cusano, y toda la larga tradición que hemos revisatado, la conciben no es una negación opuesta a la afirmación sino una negación que funda en la anterioridad absoluta la oposición afirmación-negación, entendidas como modos de la alteridad.

V. Quisiera finalizar esta exposición con una suerte de reivindicación del pensamiento neoplatónico tanto en su vertiente pagana cuanto cristiana y su profundidad a la hora de tratar el problema del no-ser, que podría también concebirse como el de la puridad negativa del ser.

Si reinstalamos la pregunta de Heidegger: "¿Qué pasa con la nada?", contestaremos que mucho ha pasado con la nada en el pensamiento clásico pre-moderno. Lo que ha pasado tiene como inspiración fundamental lo que se ha llamado la "diferencia ontológica".

Sin el propósito de desatar una polémica, quisiera terminar con unas palabras de Werner Beierwaltes en torno de este tema en un artículo sobre el Cusano y Dionisio:

> Con un conocimiento consciente de este pensamiento fundamental, tal como lo desarrollaron Proclo y – siguiéndole – Dionisio, el Cusano nombra a Dios con el nombre de nada tras-entitativa (*nihil omnium*), y lo separa de todo lo que es algo. Precisamente porque, en tanto que nada absoluta, no es *otro,* es la alteridad por antonomasia [...] Si Martín Heidegger hubiera pensado hasta el fondo esta concepción neoplatónico-cusana, se habría guardado de decir su tesis de mucho alcance, pero que sólo en apariencia se sostiene a sí misma, de que, de hecho, la metafísica occidental en su conjunto no pensó la "diferencia ontológica" entre el ser y el ser del ente.[48]

48 W. Beierwaltes: "Der verborgene Gott" (cit. *supra*) p.137-8.

METAFÍSICA E NEOPLATONISMO

David G. Santos[1]

I. Tendo por base o tema do presente colóquio, a minha intervenção procura aqui relevar relações profundas e mais ou menos insuspeitas entre a metafísica e o Neoplatonismo. Creio que responder à questão "o que é a metafísica?" no eixo do pensamento neoplatónico instala o intérprete atento numa posição que lhe permite edificar uma recapitulação geral da História da Filosofia contemporânea. A tese principal da minha apresentação é a de que emerge, no advento do Neoplatonismo, e nomeadamente com Plotino, um evento da metafísica que determina momentos relevantes da Filosofia moderna e contemporânea; o evento em questão, que tratarei aqui de forma resumida, prende-se com aquilo que creio ser um trabalho de deslocação de um problema característico da consciência religiosa universal para os trâmites habituais da reflexão filosófica tal qual a entendemos e lemos hoje, por exemplo em autores só aparentemente tão distintos como Kant, Hegel, Heidegger, Sartre, Deleuze, Derrida ou Žižek. Neste movimento de inscrição de um problema religioso no seio da especulação metafísica ocidental actual, mostrarei como é possível esclarecer um essencial niilismo metafísico[2] que constitui grande parte da reflexão

---

1 Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

2 N.B.: Não me alongarei muito numa definição exacta do niilismo de que neste pequeno ensaio faço uso. Convém no entanto esclarecer que a interpretação niilista que perscrutamos no interior da metafísica plotiniana é herdeira de todo o legado histórico-filósofico que constituiu o conteúdo deste conceito. Se na dimensão estritamente filosófica o conceito aparece empregue pela primeira vez pela mão de Jacobi, é importante esclarecer que o âmbito problemático ontológico do niilismo que abordarei daqui em diante tem as suas raízes profundas desde logo no célebre poema de Parménides e na grande herança eleática. Fundada na reflexão de Parménides, a tradição sofística – pesem as devidas cautelas que devem acompanhar qualquer generalização deste género – ocupou-se fundamentalmente das ambiguidades semântico-sintácticas resultantes das várias interpretações possíveis do afamado poema e que se volteiam sempre em torno de paradoxos sobre o estatuto ontológico do que não *é*, da sua inerente possibilidade de *ser*, e concomitantemente da possibilidade ou não do ser e do não ser poderem ser expressos. Todo o trabalho platónico pode depois ser

moderna e contemporânea; na esteira disto argumentarei que na verdade o que permitiu à História da Filosofia este desenvolvimento foi uma interpretação fundamentalmente errada do Neoplatonismo.

---

lido à luz desta temática como uma tentativa de resposta à questão de uma justificação do estatuto ontológico do falso e aliás de um fundamental aproveitamento e integração da possibilidade deste no modelo onto-epistemológico construído por Platão. No interior da sua obra, a problemática desloca-se para a inabilidade da percepção e a sua necessária relação com a unidade percepiente da *psykhé* é corolário de que a sensação – como também de resto atrás já aludi – não pode ascender ao estatuto de saber porque não consegue satisfazer a condição necessária de todo o conhecimento: ser verdadeiro, e correspondentemente ser o mesmo do que aquilo que é. O eleatismo platónico manter-se-á intocável neste ponto: uma fusão entre ser e saber é verdadeiramente o pano de fundo de todo o questionar que põe em causa um demasiado elevado estatuto epistemológico da sensação. Veja-se, no entanto, que o problema aqui sofre uma torção de sentido: se na sofística, com Górgias e principalmente com o decano dos sofistas, Protágoras, a questão ontológica só aparecia debaixo de uma determinada aproximação, o problema metafísico agudiza-se com a entrada em cena de Platão. No mundo dos sofistas, mais do que a inexistência robusta do mundo fenoménico, reclamava-se a separação abrupta entre ser e pensar, e de igual forma entre o pensar e as palavras que exprimem o pensamento. Quer isto dizer de um modo sumário que nos ditosos e mais emblemáticos sofistas, o que melhor se observa é de certa forma a obscura tendência para uma desvalorização, para um não reconhecimento da validade da procura da verdade, enquanto a grande descoberta platónica – que indubitavelmente muito deve ao matricial movimento sofístico na sua pré-história – enveredará por uma sumperiagwgh técnh thç yuchç (*República* VII 533 c), por um "salvar os fenómenos" tentando garantir a sua autenticidade ontológica num consistente modelo *onto-epistemológico* que articule em si e distinga com exactidão competências cognitivas como o saber e a opinião. O que procurarei investigar no corpo deste trabalho vai justamente na direcção de perceber como, em que medida e de que forma é recebida esta herança eleática, observando o modo como apesar de tudo se podem ler laivos de um niilismo de matiz já ligeiramente diferente do que é colocado nos moldes estritos de um platonismo tradicional. A seu tempo mostrarei como a absolutização do en plotiniano tem repercussões grandiosas no seio da história da filosofia ao ponto de por exemplo, com Conor Cunningham, em *Genealogy of Nihilism*, ser possível reenviar esta problemática a autores como Espinosa, Kant, Martin Heidegger, Derrida, ou Deleuze. O presente trabalho esforça-se, portanto, por demonstrar – apesar de ser fundamentalmente um erro hermenêutico avistar em Plotino uma tendência niilista do ponto de vista ontológico – de que modo observo no advento do plotinismo uma nova etapa da longa história do niilismo ontológico, ou seja, da ideia de atribuir estatuto ontológico em sentido mais ou menos forte ao que não é. Cf. Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, London and New York, 2002. O problema, como de resto também iremos apontar, vai mais fundo do que aparentemente se joga no poema de Parménides, como referimos no início desta nota, todavia, é sem dúvida a partir de Parménides que o tratamento desta questão passa a gravitar exclusivamente em torno do campo da especulação metafísica e não apenas num contexto mítico-simbólico.

II. Para levar a cabo este projecto de trabalho, vou agora concentrar os meus esforços num comentário crítico, mas resumido, do parágrafo 21 do tratado VI. 8 das *Enéades*, e mais especificamente de uma passagem em particular: na senda de uma análise da questão do poder e da vontade no Uno, Plotino conclui nas linhas finais do referido parágrafo que, apesar do auto comprometimento do primeiro princípio consigo mesmo, o Uno é, apesar de tudo, apenas ele próprio na sua vontade e sem nenhum desfasamento entre o que é e o possível. O poder do Uno é a necessidade absoluta da coincidência com o melhor: apesar de através de si se estabelecerem os seres na existência (V. 1. 4, 26; 27.), o poder genesíaco do Bem é a fonte única possível e necessária do melhor. Se poder implica, na esfera humana, domínio e hegemonia – isto no âmbito de uma subjectividade que se enreda quer na complexidade própria da sua interioridade, quer nas possibilidades inerentes ao mundo externo –, poder, na esfera do Bem, do princípio que é o ente para lá de toda a entificação, o fundamento totalmente inclusivo e independente face a qualquer outridade, sujeição ou dualidade instalada no seio próprio, significa aqui omnipotência e uma concomitante omnipresença que é introduzida neste centro fundador da teoria metafísica de Plotino: no seio desta determinação ontológica do Uno, a liberdade articula-se só de forma aparentemente paradoxal com a necessidade. Enquanto o Uno é apenas ele próprio e só ele mesmo (mónon autò kaì ontwç autó), todo o outro tipo de entidade, sensível ou inteligível, constitui-se no «não-ser» da diferença, do devir e da outridade. Pelo contrário, o Uno, ao manter-se reunido consigo mesmo (sunécein), é aquilo através do qual todos os demais seres existem por participação. Sem interior nem exterior, o Bem é o ponto de fuga, a coincidência última e original do desfasamento processivo das coisas compostas: tò en, ekeino(ç), autó(ç), qeóç, pathr, arch ou prwton – tudo são nomes que apenas se podem aproximar (oion)[3] da presença da hiperrealidade que pretendem

3 N.B.: A fórmula oion é sem dúvida um dos eixos axiais do discurso acerca do Uno em Plotino. De cada vez que o texto se coloca no plano da metáfora, o termo surge precisamente para justificar a figura de estilo. Este "como se" é por isto mesmo aplicado por Plotino em larga escala ao longo de toda a sua obra sempre que o autor quer evidenciar o timbre não literal das palavras que emprega. No seguimento do que tenho vindo a relevar ao longo deste trabalho, Plotino mostra uma grande sensibilidade ao uso da palavra na descrição do Uno e tem até uma consciência clara acerca do que aqui refiro: este oion metafórico está sem dúvida relacionado com o silêncio (arrhton) que corresponderia à verdade de uma descrição rigorosa do Bem (*vide* V. 4. 1.). Aqui

traduzir. O poder criativo deste fundamento teísta[4] é o responsável pelo seu ser: vontade e fazer coincidem absolutamente com o que é no *interior-*

---

engrenam-se questões como os três caminhos de resolução do problema da nomeação do princípio último de todas as coisas: a via *negationis*, a via *analogiae* e a via *eminentiae* em última análise movem-se exclusivamente no domínio do dizível e por consequência das coisas (ti). Este problema remonta ao famoso *Parménides* de Platão (142 A) e tem repercussões magnas na obra de Plotino: a tese de que não é possível haver um conceito ou conhecimento do Uno é um lugar comum e axial na obra de Plotino (kaq ou yeudoç kaì tò en einai, ou mh lógoç mhdè episthmh, o dh kaì epékeina légetai ousíaç – V. 4 . 1. 9-10, *vide* também V. 3. 13.5; 6 e V. 3. 14; V. 5. 6. 25). Sobre este assunto há uma longa e provavelmente interminável discussão com o aditamento de outras vias para o Uno, como a título de exemplo a via *remotionis* – afaíresiç. A propósito deste assunto *vide* também Arist. *Met.*, 1061 a 28 e seg. Sobre a problemática das vias, distanciamo-nos do que à superfície, regra geral, se lê sobre a questão, pois considero espúria a discussão de uma esquemática categórica para uma aproximação ao Bem de Plotino. Apesar de ter ficado célebre no contexto neoplatónico a terminologia da via negativa, não me parece em rigor poder observar-se um esquema dessa ordem no *corpus* plotiniano (para um defensor da via negativa em Plotino *vide* A. H. Armstrong, «Negative Theology, Myth and Incarnation», in *Neoplatonism and Christian Thought*, p. 213-222). A questão parece-me mais subtil do que a esquemática apresentada: se por um lado é verdade que Plotino incita em vários momentos à remoção intelectual e vivêncial (como de resto Bussanich o afirma contra P. Hadot que reclama apenas um trabalho "racional" em «Neoplatonist Spirituality. Plotinus and Porphyry», in *Classical mediterranean Spirituality*, 1968, p. 247 – *vide* J. Bussanich, *The One and its relations to intellect in Plotinus*, Leiden, 1988, p.222.) de atributos e de predicações ao princípio causal de todas as causas, é de igual modo verdade que não se cansa de frisar o aspecto absolutamente positivo desta origem. O ponto é artificial e demasiado preso a questões sem importância: o que interessa sem dúvida reter é o carácter silencioso da verdade do Uno e o facto de que Plotino se desdobra numa amálgama, num variado leque de soluções metafóricas para um conjunto de aproximações ao inefável. Sobre esta posição de uma combinação de métodos e meios de aproximação metafóricos ao Uno deve ler-se: J. Bussanich, *The One and its relations to intellect in Plotinus*, Leiden, 1988, p. 204 e P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9) – An Analytical Commentary*, Amsterdam, 1992, p. 38-39, nota 135.

4 N. B.: Como de resto espero poder tratar no corpo deste artigo, no texto de Plotino, "Deus" é continuamente tratado em grego com a forma neutra (autò mónon) – a questão reconduz-se às muito glosadas citações do *Banquete* de Platão: eilikrnéç, aploun e kaqarón. A filosofia de Plotino tem sido amplamente descrita como "teísta" por vários especialistas: Cf. John Rist, *The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 228; Cf. J.M. Rist, "Theos and the One in some Texts in Plotinus", *Classical Quarterly*, 12, 1962, p.99-107.; Cf. A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970, p. 263. Apesar de tudo, a caracterização de Plotino e da sua filosofia como teísta deriva originalmente de R. C. Zaehner, em *Mysticism Sacred and Profane*,Oxford, 1980, p.180.

sem-exterior desta totalidade que é um único numa unicidade aberta para uma presença no todo no modo de uma perpétua fluência. Como lugar originário de toda a constituição, o Uno é o absoluto que só se autoconstitui como possível na exacta medida em que fundamenta a comunidade e o compósito numa dispersão que tem como base a unidade original e presente do Bem. O poder do Uno não é o de uma criatividade que tende para a carência de uma exterioridade; Plotino di-lo: ser capaz de constituir os opostos, ter sido possível fazer de si mesmo o Mal, seria sinal de um defeito no poder próprio. Se por um lado é justamente este constante autoreferimento do Uno a si mesmo na sua vontade e através apenas de *si-próprio* que se dá o fenómeno do Ser no incessante engendrar dos seres para as diferenças, é ainda mais fundamental atentar sobre o que está em causa neste *fazer de si mesmo*: lugar-origem das demais positividades das presenças objectuais – desde o tríptico, Uno (tò en), Intelecto (nouç) e Alma (yuch), às micro cósmicas estruturas que constituem os corpos e as almas individuais –, o Bem cifra-se essencialmente numa aporia que só aparece na perspectiva de uma intecionalidade que o tenta condenar a uma evidenciação objectual. Interrogar: poderia o Uno ter sido outro que não o Bem? – Plotino responde com outra pergunta: quem poderia ter alterado este fundamental último, se a sua emergência de nada depende e é a coincidência da vontade no ser? Tendo-se a si mesmo trazido à existência (VI. 8. 13, 55-59), a sua natureza é a vontade de si mesmo (qélhsiç autou – VI. 8.13, 38) e ele é aition eautou kaì par autou kaì di autòn autóç* kaì gàr prwtwç autòç kaì uperóntwç autòç – causa de si próprio, para si mesmo através de si, o Bem é o primeiro princípio e o absoluto acima dele próprio. Raiz, princípio e fundamento (ríza; arch kaì básiç) são termos que Plotino utiliza apenas em alguns parágrafos atrás para descrever esta origem sem sítio, mas lugar de todos os lugares: impossível-objecto, este Bem não pode ser confundido com o Uno platónico ou aristotélico. Para lá do que é, para lá da ousía e da nóhsiç, o simples (aploun) é o informe (aneídeoç). Gadamer já o referiu[5]: o Uno plotiniano envolve um "*duplo além*". O Bem é oud en e ao mesmo tempo pánta: sem uma percepção clara de si mesmo, este Bem é o centro omnipresente do círculo da realidade, possível absoluto e sem condições

5 Cf. H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Cambridge, 1986, p.137.

ou constrições de uma passagem da possibilidade à existência. Enquanto liberdade absoluta, o Uno é poder de criação activo (enérgeia) para além do pensamento e da vida (upèr noun kaì frónhsin kaì zwh), é o princípio e origem de tudo para o qual se orienta, por uma constituição genética, toda a teia da dependência ôntica dos entes tanto sensíveis como inteligíveis. Fundamento ontológico último de todos os entes, o Uno é ao mesmo tempo aquilo que ao determinar o horizonte de possibilidades dos seres, se parece retirar como um puro "para lá" de todos os lugares, de todo o ser, de toda a existência dependente e, em suma, de todo o desfasamento entre o que é e o possível. Retirado da positividade ontológica dos entes, o «não-ser» do Uno (mh on/mhdén/ouden) instalá-lo directamente no domínio do inefável (arrhton), do informe (amoprfon/aneídeon) e do sem limites (apeiron); assim sendo, o Uno não se pode confundir com o Intelecto (oute noun), lugar de origem primordial, esta super entidade[6] não está nem em movimento (oudè kinoúmenon), nem em repouso (oud estwç), não estando em lugar algum (ouk en tópv) também não está no tempo (ouk en crónv) e por conseguinte é sem inteligência (anóhton), sem qualificação (oute poión), e sem quantificação possível (oute posón). Este método de abstracção por negação em direcção ao Uno está também na base da explicação da ideia de reversão neoplatónica: a afaíresiç é sem dúvida para Plotino uma conclusão epistémica positiva sobre o falhanço da predicação do Uno da propriedade existência[7].

O que importa aqui relevar é o estatuto absolutamente central do Uno e a hipérbole do platónico epékeina thç ousíaç bem patente na sua descrição. O Bem não é meramente caracterizado como uma entidade negativa que por ventura escape à descrição metafísica. Ao Uno são atribuídas predicações falhadas de propriedades positivas; e neste contexto cabe ainda, nesta primeira parte da minha intervenção, explicitar o que significa a negatividade ontológica com que o primeiro princípio emerge no centro da metafísica plotiniana. O "truque" metafísico de Plotino que o distingue da unidade sistemática das Ideias do Bem de Platão, está bem patente aqui: o Uno não existe como os outros entes – ao invés, ele é a causa de si

6 Devo a terminologia da "super-entidade" a: P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9) – An Analytical Commentary*, Amsterdam, 1992.

7 Sobre a negação pode ser consultado com proveito a seguinte obra: Laurence R. Horn, *A Natural History of Negation*, Chicago, 2001, p. 204-252; 362-434.

mesmo, ele é o princípio impassível e superior a todos os outros princípios. Extra temporal, o Bem não é um conjunto orgânico e vivo da realidade transcendente numa inteligibilidade administrativa do devir no mundo sensível: como derradeiro núcleo da apodicticidade para lá da diferença do inteligível e da Alma, toda a realidade está a partir dele e para ele orientada. Ao Intelecto caberá este propósito de em si mesmo ser esta orgânica da inteligibilidade, mas é a partir do Uno, na sua generatividade incessante, na sua autogénese constitutiva do real, que todo o constituído se deixa por este princípio determinar: sendo em última instância sempre e só determinante de si mesmo, o Bem é a medida (seguindo Platão, em *Leis* – 716c[8])

8 N. B.: O passo metafísico de Plotino por si só envolve uma maturação intelectual da reflexão de Aristóteles em *Et. a Nicómaco* 1087b33-1088a8, bem como noutra perspectiva recapitula uma abordagem platónica das discussões sobre o famoso *dictum* de Protágoras: "o homem (anqrwpon) é a medida (métron) de todas as coisas (pántwn crhmátwn), das [coisas] que são (twn mèn ontwn) como são/enquanto são (wç esti), e do não-ser das [coisas] (twn dè mὴ ontwn) como não são/enquanto não são (wç ouk estin)" – *vide* ideia presente em: *Protágoras* 365d-357b; *Teet.* 152a; *Crat.* 385e-386a. Se Platão de forma insidiosa confere ao dito do sofista um subjectivismo apoiado por uma ontologia fluxista e uma teoria da verdade relativista num absolutismo privado (Cf. Gail Fine, «Relativism and Self-Refutation: Plato, Protagoras, and Burnyeat», in *Method in Ancient Philosophy*, edited by Jyl Gentzler, New York, Clarendon Press Oxford, 1998, p. 137-163, principal. 156-157;161-163) que lhe dará um interessante grau de plausibilidade, o que importa aqui relevar é justamente a introdução de um absoluto irrelativo no interior da metafísica plotiniana. Se Platão se arrisca a demonstrar a auto-refutação da tese de Protágoras, fá-lo-á essencialmente talvez à custa de um conceito de verdade que ou é primordialmente alheio ao próprio dito – interpretação para à qual estamos fortemente inclinados – ou, em última instância, ignorando uma determinada concepção de verdade inerente ao pensamento sofístico tipológico que talvez se traduza principalmente em eficácia, talvez mesmo esta concepção tenha sido arredada por causa do que neste diálogo se punha em causa por motivos programáticos de Platão. Procurando estabelecer um compromisso entre o sensismo que implicasse uma epistemologia subjectivista (co-implicada abusivamente com uma suposta teoria da verdade relativista), radicando esta, como iremos ver, numa ontologia heracliteana, o ateniense ao mesmo tempo que oferecia uma pedagógica e plausível versão de um metafísico protagoreanismo disfere sobre ele as mais variadas perspectivas investidas de algumas tentativas de refutação, culminando finalmente na agudização do fluxismo de Heraclito. No âmbito da filosofia plotiniana, note-se que este autor refere o nome de Heraclito trinta e cinco vezes tornando-se este o pré-socrático esmagadoramente mais citado na totalidade das *Enéades* (por ex. cita apenas duas vezes Parménides, três vezes Anaximandro, catorze vezes Empédocles). A leitura plotiniana dos pré-socráticos só por artificialismo pode ser reconduzida a uma interpretação meramente platónica deles: Cf. Giannis Stamatellos, *Plotinus and The*

de todas as coisas, o que ao determinar-se a si mesmo constitui a medida de todos os seres que se orientam na sua direcção (cf. VI. 8 17. 2-3; III. 7. 12. 37-39; I. 8. 2. 5.; I. 8. 3. 26-27; VI. 1. 6. 11; VI. 7. 33. 16-20; V. 5. 4. 13-14; V. 5. 11. 2-3) . Não estamos nitidamente numa posição metafísica da ordem de um determinismo estóico: "le plotinisme est une philosophie de la liberté créatrice de la nécessité dans son rapport à l'Un, qui est le fondement transcendent de la liberté de tout – refere Combès"[9]. Ao Bem é necessário que nada lhe seja superior[10]: anágkh mhdèn upèr autò einai – refere Plotino no célebre II. 9. 1. 12-14. Na unidade do princípio, a vontade (boúlhsiç) está na (en) sua ou1sía e nada há de diferente desta substância onde coincidem liberdade e necessidade. Plotino redefine aqui o trajecto do pensamento aristotélico e estoico: a introdução deste polo original de difusão da totalidade, a introdução de um fundamento fora da teia da necessidade cega do determinismo absoluto faz com que nunca se defina a liberdade absoluta (autexoúsioç), o poder absoluto do Uno como um poder transitivo, ou seja, como um poder que pressuponha uma exterioridade, alguma outra coisa numa dualidade cindida por uma diferença "tolmática"[11]. O texto de Plotino fala por si:

Presocratics, New York, 2007. A seu tempo voltaremos a esta temática ao longo deste trabalho.

9 J. Combès, "Deux styles de libération: la nécessité stoïcienne et l'exigence Plotinienne", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74, 1969, p. 322.

10 N.B.: O passo parece-nos antecipar em muito o contributo de Sto. Anselmo para a questão do muito glosado argumento ontológico de Deus. Deve no entanto ter-se de igual modo em conta que em simultâneo e na mesma cidade mas na linha já do Cristianismo primitivo temos Sto. Ireneu, bispo de Lyon no *Adversus Haereses* (*vide* por ex. 2. 1. 2) a desenvolver sucessivos argumentos onde a necessidade de Deus emerge implicando de igual modo a necessidade absoluta da sua existência como único Deus. A ideia de uma preconização de Sto. Anselmo e do seu *Proslogion* neste âmbito é sugerida por Eric Osborn numa obra que dedica alguns capítulos ao estudo comparativo entre Sto. Ireneu e Plotino. Cf. Eric Osborn, *Iraneus of Lyons*, Cambridge, 2001, p. 34.

11 N. B.: O termo não é meu e pode ser lido numa interessante obra de Joseph Torchia; Cf. Joseph Torchia, Plotinus, Tolma, and the Descent of Being, New York, 1993. Sobre esta linguagem "tolmática" na obra de Plotino haveria certamente muito a equacionar. Tudo se encontra basicamente sintetizado na seguinte frase basilar: " Arch men oun autaiç tou kakou h tólma" – "O princípio do mal para elas [no contexto: para as almas] é a audácia" – V. 2. 2. 5-7. As interpenetrações da filosofia plotiniana e do gnosticismo revelam nesta temática grande importância. Enquanto o Uno seguramente se define no corpus plotiniano sempre e só do ponto de vista da metáfora como uma

> h hn boúlhsiç en th ousía [...] pan ara boúlhsiç hn kaì ouk eni tò mh boulómenon* oudè tò prò boulhsewç ara. prwton ara h boúlhsiç autóç.[12]

A novidade de um deslocamento da filosofia plotiniana para uma metafísica da vontade é bem evidente nas frases que se seguem: o Bem é o fundamento metafísico de Plotino que uma vez colocado numa exterioridade imanente ao mundo finito se traduz como um poder coincidente com

origem essencialmente caracterizada pela simplicidade pura e pelo poder absoluto de determinação e da liberdade, a dualidade dos entes instala-se do ponto de vista metafísico numa terminologia baseada na inquietude radical e na ideia de revolução: tólma, auqádeia, afístomai e polupragmonéw. Entre o infinito absoluto e a finitude, o autoposicionamento e a consciência-de-si no limite da determinação e da separação, nascem noções metafísicas que remetem para a angústia, para o estranhamento, a clivagem, o arrancamento, o contra-ser, e a diferença entre o ser (absoluto: Uno), o dever-ser (Intelecto: conforme a finalidade racional) e o devir (espaço da matéria). A linguagem da audácia adquiriu variados significados no seio da tradição helénica: foi filtrada por autores clássicos, por Platão, por neopitagóricos e médio-platonistas, por hermetistas e por gnósticos. Valeria a pena iluminar todo um caminho histórico deste tipo de termos; relativamente às palavras da mesma família de tólma, em contexto clássico, temos resumidamente: Ilíada 10, 205; 10, 232; 12, 51; Odisseia 17, 284; 24, 162-163; Ésquilo, Prometeu 16; 235-236; Sófocles, Filoctectes 82; Eurípides, Ifigénia de Tauro, 110; Platão, O Sofista, 258 d-e; Platão, Teeteto, 197a; na obra de Plotino, listamos apenas as mais importantes: Enéades V. 1.7.13-17; VI. 9. 5. 24-29; III. 8. 8. 31-38; V. 8. 13. 1-11; IV. 9. 4. 1-6; V.1.2.44; IV.3. 6.1; III. 7.11. 15-23; V. 1.1.1-10. As aparições deste tipo de terminologia nos textos gnósticos são também de suma importância, vide: As Hipóstases dos Arcontes 94: 15; 94:24; Sobre a Origem do Mundo 107:35; O Segundo Tratatado do Grande Set 69:7-14; A Exegese sobre a Alma 128:13-14; O Apócrifo de João 36:16-37:2; 45: 13-18; 45:20-46; Zostrianos 125:13-14; 128: 10-13; O Evangelho dos Egípcios III, 61:16-23. Sobre esta questão da audácia e do gnosticismo, especulamos se em último reduto não se pode reconduzir toda esta problemática da dualidade, da multiplicidade e do mal à adikía do famoso dito de Anaximandro. Assim que for oportuno voltarei a este tema no corpo desta meditação. Recentemente Giannis Stamatellos (Plotinus and The Presocratics, New York, 2007) escreveu sobre este assunto um trabalho brilhante que veio agora a lume; depois desta obra singular, creio, pode considerar-se demonstrado o diálogo profundo e directo de Plotino com a tradição pré-socrática. Note-se que Joseph Torchia na obra indicada atrás não considera esta hipótese.

12 Ao longo deste trabalho uso, excepto quando expressamente referido: P. Henry and H.-R. Schwyzer (eds.) *Plotini opera*, Editio minor in 3 vols. (Oxford, 1964-1982). Aqui, cito: *En.* VI. 8. 21, 12-16.

a vontade. A maravilha do Uno é justamente o não ser incondicionado que da pura possibilidade espontânea funda através da vontade aquilo que é: qauma tou en, o mh on estin (VI. 9. 5. 30). Os dois extremos da metafísica plotiniana tocam-se precisamente neste ponto sintomático do pensamento especulativo ocidental: ao mesmo tempo que o Ser é descrito apenas como um traço (icnoç) do Uno – este lugar *a-tópico* da coincidência do Bem e da vontade de si mesmo, do poder efectivado na iteratividade da autopresentação transparente –, a diferença do que *é* de algum modo em si mesmo e outra coisa (ekaston autò kaì allo) é suportada por uma negação primordial: se o Uno é perspectivado como uma positividade absoluta, este investimento de uma absolutidade no centro metafísico da especulação plotiniana vai produzir uma *meontoteologia* que se apoia na negação ontológica de uma efectividade coincidente dos entes. Se o Intelecto "é o que é sempre" (esti gàr wç esti nouç aeí – II.9.1.29-30) e o movimento, a introduzir-se, existe justamente no espaço do relativo da multiplicidade no mundo, importa ressalvar que a simplicidade do Uno é paralela à actividade estática do Intelecto e da impossibilidade lógica de se poder supor uma dualidade instalada no seio dos primordiais princípios. No que diz respeito ao enigma da emanação, o discurso de Plotino é complexo, entretecido e árduo: conforme o conceito de «progresso» comum ao pensamento antigo, o anterior determina o posterior[13] numa lógica interna de uma actividade causal que brota primordialmente de uma simplicidade espontânea que está para lá do Ser.

Instância no modo de um eterno presente, o Bem é o que é, para lá dos modos habituais do ser: ele é o que *deve-ser* e isto constitui a base ontológica para a construção do pensamento plotiniano em todos os seus planos. Ao constituir um Deus como fundamento ontológico único da realidade, ao torná-lo o princípio último de todas as coisas, faz dele também um modelo do *para-si* absoluto para o qual todos os outros devem estar orientados. O Bem sem limites, a absoluta unidade do Uno de si para consigo mesmo na sua vontade, de si para consigo mesmo numa história sem tempo, corresponde ao modelo último de um *para-si* que orienta toda a racionalidade: o papel do sujeito na unicidade da experiência de si mesmo e do que lhe é próprio é por isto mesmo não tanto um movimento

13 Cf. E. R. Doods, "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", in *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, p. 131.

de criatividade subjectiva e relativa num universo de multiplicidade, mas é essencialmente um exercício de ascese em direcção a uma actualização da racionalidade e da forma no mundano. Porém e mais uma vez aqui convém referir que há duas perspectivas sobre o *ser sujeito*. Enquanto o Uno está consigo próprio na coincidência da vontade e da substância, é também este centro metafísico que sustenta a finitude da diferença na tensão da entificação, isto é, dos entes desviados da identidade:

> «tò dè sunécein eautòn outw lhptéon noein, ei tiç orqwç autò fqéggoito, wç tà mèn alla pánta oas estì parà toútousunécetai˙ metousía gár tini autou estí, kaì eiç touto h anagwgh pántown.»[14]

Com a entrada em cena da problemática da continuidade (sunécw), Plotino continua a debater a questão da necessidade da unidade do Bem consigo próprio; todavia há certamente aqui uma pequena subtileza a acrescentar ao mero reafirmar do Uno e da sua coincidência na identidade. A novidade é evidente, é de sobremaneira conhecida e é para mim um passo importante neste trabalho: Plotino falava do Bem e passa de repente para o domínio dos onta. O texto refere que todas as outras coisas enquanto (osoç) existem são devidamente reunidas em si-próprias porque participam da unidade através da sua origem. Aqui articulam-se duas temáticas das mais fundamentais e controversas da obra plotiniana: ao contrário do que surge tematizado ao longo de muitas passagens – que deram aliás direito às palavras perplexas de Brehier reclamando uma contradição inquestionável na teoria da emanação de Plotino[15] –, o enigma do haver multiplicidade na unidade surge aqui explicado de um ponto de vista positivo. O segredo da vida que se torna própria – dos entes que se constituem como independentes numa positividade que tem por base uma negação fundamental do ponto de vista da totalidade, para uma perspectiva que se instala na *distância* e na desvinculação impeditiva de uma identidade na diferença da tautologia criativa e necessária de um ser para lá

14 *En*. VI.8. 21, 19-22.

15 A passagem tornou-se célebre entre os especialistas em Plotino: Cf. Emile Brehier, *The Philosophy of Plotinus*, Chicago, 1971, p. 72.

do ser instalado na vontade efectivada de *ser o ser absoluto, de ser o que deve ser* –, é em última análise esta participação, esta sustentação da presença por um indiferenciado. Isto quer dizer que só do ponto de vista do vivo e de uma unilateralidade inserida no processo de um desfasamento pela procura de uma identidade própria, a *meontoteologia* de Plotino concebe que a transcendência dos entes na sua presença se efective através de uma negação.

Do ponto de vista da totalidade única, a radicalidade da transcendência do Bem corresponde à sua transversalidade imanente nos seres. Espelho de um princípio da plenitude concebido como um sujeito paradoxal, o Uno é *sujeito-todos-os-sujeitos,* mas colocado no lugar do irrelativo absoluto na impossibilidade da diferença e da opacidade de si para consigo próprio; sem nenhuma predicação, a indeterminação do *não ser* é o coração da lógica especulativa de Plotino: sustento de todas as determinações, do ponto de vista da totalidade, o Uno só pode ser e é o núcleo metafísico que estabelece e suporta a tensão do sinal da vida nos entes do mundo e nas fronteiras entre a morte e a vida; o indiferenciado é o perfeito – ou de outra maneira, desta vez do ponto de vista do desfasamento: o absolutamente diferenciado, o absolutamente diferente da finitude e das coisas (ti) é o perfeito, é o auto determinado de forma absoluta numa igualdade de si para si, mesmo na transparência incondicional de uma independência irrelativa. Tal como a designou Vernon Bourke, esta "metafísica da vontade de Plotino" [16] é fundamentalmente animada por dois paradigmas de perspectiva que se complementam para um vislumbre intelectual da totalidade: num dos planos, o realmente real é definido no horizonte do Uno e da sua transcendência desiderativa realizada em si própria, e noutro âmbito, no plano da multiplicidade, do composto, é definido na unilateralidade da vida e do desfasamento essencial entre a substância e a vontade dos entes.

III. Partindo do que já atrás aduzi, penso que um dos problemas que desde sempre mais me fascinou no pensamento plotiniano foi sem dúvida a questão do «não-ser» e do «nada» na economia do texto deste filósofo e até no itinerário mais global do pensamento neoplatónico. Outro aspecto complementar, é ser bastante comum observar disseminadas pelo

16 Cf. Vernon Bourke, *Will in Western Thought*, New York, 1964, p. 18.

texto várias referências a predicações do Uno com propriedades opostas. Os dois problemas parecem-me centrais. Todavia, o que mais impressiona é a predicação tanto positiva da existência do Uno como, tantas vezes, uma confirmação da impossibilidade de atribuir com verdade a propriedade de existir ao Bem. Plotino é claro: predica a existência ao Uno quando simultaneamente refere que em verdade não se pode dizer deste primeiro princípio que ele exista. Na esfera do pensamento plotiniano são pelo menos referidos 5 tipos de «não ser»: 1) o «não ser» radical; 2) o «não ser» da ulh; 3) o «não ser» do mundo da dóxa e do devir; 4) o «não-ser» da alteridade e 5) o «não ser» do Uno.

O ponto principal onde me quero concentrar está justamente aqui, neste último passo, o 5): numa abordagem vulgar do problema da metafísica em Plotino, a maioria dos intérpretes, creio, não tem qualquer dificuldade em confundir este «não ser» com um nada radical do tipo 1). Mas o texto de Plotino vai noutra direcção; em VI. 9. 11. 36-38 Plotino, na esteira de uma descrição do processo de ascensão da alma ao Uno, refere:

> «Ou gàr dḕ eiç tò pánth mḕ òn ḧxei ḕ yuchç fúsiç, allà kátw mèn basa eiç kakòn ḧxei, kaì outwç eiç mḕ on, ouk eiç tò pantelèç mḕ on.»[17]

Dada a passagem que citei e o texto que imediatamente a antecede, fica bem claro o seguinte:

1. A alma ao chegar «para lá de todas as coisas» (uperbánti pánta) (35) não chega ao pánth mh on ou ao pantelèç mh on, ao mais radical nada, ao «não-ser» absoluto.
2. Se 1., então o «não ser» do Uno, a super-entidade não se pode confundir com um «nada» radical que implicaria a anulação da alma durante a sua reversão.

Dado 1. e 2., penso que fica bem claro que, partindo de uma hiperbolização do platónico epékeina thç ousíaç, a tese de que o Uno é, e de que em simultâneo e amiúde, não é, surge no contexto de uma

17 *En.*: VI. 9. 11. 36-38.

lógica eleática (Parm. B2) com a introdução do conceito de "existência" como um predicado escalar[18] que assume e envolve uma noção de grau e de escala mais ou menos sistemática. Entre a possibilidade ou a impossibilidade de uma predicação positiva da existência do Uno, importa relevar que a solução apontada por Plotino instala o primeiro princípio da sua metafísica numa alteridade positiva relativamente aos restantes entes e não numa contrariedade da simples negação da predicação da existência e, concomitantemente, da verdade e do ser. O Uno não pode ser «nada», nem tão pouco pode ser uma coincidência entre o «ser» e o «nada». *O Uno não é* – significará isto a sua simples negação, ou a inexistência do «não-ser» que perfaz o primeiro princípio? De modo algum; se «não» significa «outra coisa» num sentido existencial, então este «não-ser» do Uno existe, mas aqui com uma existência diferente da dos entes, devidamente colocados numa escala gradativa ontológica onde o topo é positivamente ocupado pelo Uno e no outro extremo, temos então o «não-ser» da matéria e do devir que lhe está associado. A intrincada articulação desta lógica interna do pensamento de Plotino transparece sempre no uso de uma dupla aproximação à questão da centralidade fulcral do Bem no contexto metafísico do seu trabalho. Cada predicado negativo dá lugar à afirmação de uma esteira de predicações: se o Bem não está ausente de nada, nem de igual modo, se não está em parte nenhuma, está ao invés em toda a parte e

18 Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London, 1924, p. 326. Outro aspecto ainda a reter nesta temática da predicação é o valor do sentido do verbo einai:afastada já da fusão do sentido identitativo, veritativo, existencial e predicativo com que o verbo surge na filosofia grega antiga, em Plotino, numa época evidentemente já Pós-*Sofista* e pós aristotélica, a questão já se coloca manifestamente num enquadramento diferente; Cf. R. Turnbull, "Zeno's Stricture and Predication in Plato, Aristotle, and Plotinus", *How Things are*, Dordrecht, 1985, p. 21-58.
John N. Martin, "Existence, Negation, and Abstraction in the Neoplatonic Hierarchy," *History and Philosophy of Logic*, v. 16, 1995, p. 169-196. Vale a pena referir que para este autor, coube ao Neoplatonismo a invenção de um novo esquema lógico não só até então desconhecido, mas até hoje quase ignorado pela maioria dos especialistas contemporâneos em lógica. A ideia de que as predicações paradoxais do Uno em Plotino são resultado de autênticos erros categoriais é expressão da mediocridade hermenêutica que regra geral constitui a interpretação superficial do texto plotiniano. Retenham-se as próprias palavras deste autor: "Thus, on the interpretation defended in this paper, the Neoplatonic tradition, on this central point, emerges as neither confused or contradictory, nor even as particularly obscure. Rather [...] it culminates with a solution to one of its key problems that uses clearly logical ideas of some power, the importance of which has only recently been rediscovered."; Ibid, p. 195.

de forma total e independente – nada o possui, nem deixa de o possuir; nenhum atributo acidental pode ser dele predicado com verdade: o Bem é todas as coisas porque não pode ser reduzido a nenhuma delas. O Bem é o Belo[19]: a fonte espontânea que se realiza, a necessidade livre e não-recíproca, naturalmente autodifusiva[20] de todos os entes (V.1.6.37-45; VI.7.8.17-22; III.8.8-37-38; V.4.1.1-13; V.3.15.7-11). A lógica optimista de Plotino está aqui bem presente: porque o Uno está para lá do ser dos entes, porque sem ser é como se fosse numa ausência total de pressupostos metafísicos e numa anterioridade que só de forma artificial se descobre numa presentação reflexiva, no seu *estar-unido* consigo próprio numa síntese sem partes, ele permanece na igualdade de si consigo próprio. Bem, belo, livre, absoluto e autodeterminado – são tudo características deste indiferenciado último. O gnwqi sautòn corresponde em Plotino a uma radicalização da absolutidade de uma instância que não se pode conceber como subsumida e subjugada ao que ela própria engendra: o ser; esti dè oudè tò «estin»' oudèn gàr oudè toútou deitai' – VI. 7. 38. 1-2. Ao Bem não é aplicável o simples "é" – porque em verdade a unidade do Uno não depende nem tem necessidade de algo. Enquanto Platão na *Républica* 518c[21] compromete e implica o Bem com o ser na expressão tou ontoç tò fanótaton, Plotino sintomaticamente atribui esta possibilidade do não ser aos dois extremos da sua especulação metafísica: se no domínio onto-gnoseológico, a matéria e a opinião são caracterizados como figuras de um nada aquém da estabilidade necessária do ser e do Bem, ao

19 N.B.: Plotino apresenta um discurso que oscila neste ponto. Se é verdade que neste passo designa aparentemente sem receio o Uno por "Belo", a relação entre estes está longe de ser sempre equacionada da mesma forma ao longo de toda a obra: a título de exemplo atente-se que em V. 5. 12 e VI. 7. 22, Plotino oscila entre referir a ideia de que o Belo é mais jovem "não em tempo mas em verdade" do que o Bem, e por outro lado, na outra passagem, acaba surpreendentemente por afirmar que a própria origem do Belo tem de ser também bela. Note-se que em I. 6. 9. 37 e sggs, Plotino mais parece deixar ao critério do seu leitor a relação entre o Bem e o Belo. Talvez este anti-dogmatismo plotiniano seja, em última análise, a chave principal para deslindar o verdadeiro imo da sua obra e, evidentemente, para resolver o problema do "trauma cronológico" da avaliação da obra de Plotino que tanto incomodou os especialistas até à data.

20 E. R. Doods, "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", in *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, p.131.

21 N. B.: *Vide* de igual modo: *Rep*. 526e; 532c.

mesmo tempo a alma que acede à totalidade integrada de si mesma e da totalidade em que está inserida entra no domínio do informe e de um nada além tudo: en oudení estin. Com esta re-descoberta da semelhança (omoíwma) com o Uno justifica-se a viagem na completa efectividade do ente em si mesmo: téloç thç poreíaç – VI. 9. 8. 43, 44 –, o fim da jornada da alma implica a perda erótica de uma substantividade desfazada e constituinte de uma identidade edificada na diferença e na tensão entre o imaterial e a matéria. Todas as coisas são ao mesmo tempo elas próprias e outra coisa – na raiz da irruptividade impossível do Bem primordial jaz o possível, a possibilidade radical da antinomia de uma teleologia do reconhecimento que se manifesta pelo estabelecimento audacioso de fronteiras entre os entes e de uma exterioridade – afinal sempre interior e imanente ao Bem – que traz consigo desde o primeiro princípio um modo tensional do Ser, autocentrado entre uma identidade tautológica, coincidente de si para si, e uma identidade desfasada entre o possível, o que está ao alcance de cada um, e o impossível. Transcendente na sua autonomia ficcional, cada sujeito é um reflexo do impossível e do impensável que o torna possível: daí que para reentrar na infinitude, Plotino insista na evacuação de toda a concretude fenoménica edificada na mesmidade fictícia, na diferença ilusória, na necessidade natural e naquilo acerca do qual é realizável o discurso. Fugh mónou pròç mónon: esta já muito glosada *fuga do solitário para o solitário, de um nada que determina a totalidade perfeita de entidades* não pode ser compreendida sem se perceber antes que estamos perante uma metafísica que, ao mesmo tempo que recorre a uma realidade central que é ponto de convergência de todos os entes, faz de igual forma recurso à ideia de que este centro é uma positividade axial que não se pode decifrar à luz de um niilismo ontológico e de um subsequente acosmismo *pan(a)ateísta* especulativo. Não me restam dúvidas de que a filosofia plotiniana só por um unilateralismo hermenêutico se pode reduzir à consumação e ao colapso dos dualismos numa concepção *post-apocalíptica* do ser que aparecerá – ao longo de toda uma história do pensamento humano e por conseguinte da filosofia – maculado por um nada original que constitui de forma coronária. Nas próximas linhas darei conta deste problema metafísico e procuraremos demonstrar não só como Plotino, apesar de ser um percursor desta ideia, está na verdade bastante longe de a assistir, como de igual modo observarei as reais implicações deste advento conceptual no espaço da especulação filosófica em torno do existir e do domínio da reflexão ética e do humano.

Conor Cunningham em *Genealogy of Nihilism*[22] define aquilo a que chama de "niilismo metafísico" como a lógica que constitui e perpassa os mais diversos autores e que tem por principal característica constituir o "nada como alguma coisa"; na esteira da ideia de um legado neoplatónico, Cunningham não podia deixar de ser mais claro: creio que aproveitando a seminal ideia de Eli Diamond[23], dedica uma parte do primeiro capítulo da sua obra à tese de que em Plotino estamos perante um "monismo invertido" de evidentes matizes ontoteológicos onde, consoante a perspectiva, tanto ao Uno como ao que é diferente dele, pode ser predicada ou não a existência. Julgo que a tese principal da posição de Cunningham é a de que o Neoplatonismo introduz pela primeira vez na história do pensamento uma ontoteologia negativa e comprometida com um niilismo metafísico que ainda hoje serve de principal caminho para a filosofia contemporânea. O estabelecimento de Deus e do mundo no interior de uma fundadora ausência ontológica dos dois é a lógica que para Cunningham caracteriza o coração da metafísica neoplatónica. O Uno é «nada» e ao mesmo tempo ele é aquilo que por audácia se torna todas as coisas; a questão, no entanto, é que nesta suposta lógica niilista, onde ao supremo «ser» se predica o «não-ser», as próprias coisas que dele procedem e que sustenta são de igual modo «nada». É esta mesma interpretação que fundamentará uma leitura geral do trabalho filosófico quase universal e que atravessa alguns dos mais simbólicos autores de todos os tempos; Cunningham reporta: Hegel fundamenta o finito no infinito[24], Kant, o fenómeno no *númeno*[25], Heidegger fundamenta o Ser no célebre *das Nicht*[26], Gilles Deleuze, o sentido no *le fonds sans fond*[27], o pensado no impensado, e para Derrida, a *différance* é a primordial não-presença, em suma, o nada original que na sua errância torna possível a oposição criadora da presença e da ausência na falta de uma exterioridade relativa[28]. Em Žižek é também bem visível toda a

22 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, New York, 2007.

23 Eli Diamond, "Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses", *Dionysius*, 18 (2000): 183-216.

24 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, New York, 2007, p. 100-121.

25 Ibid., p. 74-90.

26 Ibid., p. 59-68.

27 Ibid., p. 131-146.

28 Ibid., p. 155-161.

tonalidade "gnóstica"[29] com que se constituem as principais articulações da sua obra: não só o carácter «excremental» da realidade ("*reality is shit*"[30]) reitera o tom negativo e pejorativo com que o mundo aparece trabalhado do ponto de vista metafísico, como de igual modo vemos subrepticiamente introduzida a noção de um absoluto também metafisicamente vazio: o sujeito, centro de uma filosofia em grande medida que gravita em torno da temática da subjectividade, do interior e do exterior, "é" um vazio não substancial, um vazio de um puro Nada autorrelativo.[31]

IV. O argumento central de Cunningham passa sempre pela identificação de uma instância metafísica central, investida de uma absolutidade tal, que automaticamente a coloca fora de uma predicação do «ser», e paralelamente a este movimento, o inverso sucede, regra geral, com uma desvalorização dos entes que lhe são relativos na diferença da dependência. Para Cunningham, o legado neoplatónico está no seu trabalho especulativo metafísico: ao laborar no paradoxal investimento de sentido numa entidade colocada no topo da hierarquia ontológica, ao mesmo tempo, quando chega à conclusão que o que é, nada é e simultaneamente, que o que não é, é o que é, este tipo de especulação esvazia o seu próprio centro ontológico para uma negatividade metafísica que tende a dissolver toda a figura da transcendência sensível ou inteligível e com ela toda a diferença. O que quero neste momento relevar vai justamente reunir o material que tenho vindo até agora a introduzir; na parte II da minha decorrente intervenção destaquei o carácter central, positivo e negativo que o primeiro princípio adquire no pensamento de Plotino; na parte III argumentei com uma passagem fundamental que não é possível encontrar no pensamento plotiniano uma noção de «nada» associada ao Uno, que não é possível, para Plotino, predicar o «não ser» ao nada. Na parte IV desta apresentação, expus o que me parece mais importante da obra mais fundamental de

29 Sobre este assunto, vide o interessante artigo: Stefan Rossbach, "The impact of 'exile' on thought: Plotinus, Derrida and Gnosticism", *History of the Human Sciences*, v. 20, 2007, p. 27-52.

30 S. Žižek, *The Ticklish Subject*, London, 1999, p. 161.

31 S. Žižek, *Indivisible Remainder: An Essay on Scheling and Related Matters*, London, 1996, p. 124.

Conor Cunningham. A questão que agora coloco é: para este autor existe todo um filão e uma necessária relação entre a metafísica especulativa tal qual se tem efectivado até ao presente e o niilismo – mas será que se pode colocar com verdade o Neoplatonismo num dos pontos de origem desta tradição?

V. Na terceira parte da minha intervenção argumentei contra a ideia de que é possível no Neoplatonismo de Plotino encontrar um «nada», um «não-ser» que perfaça a entidade central da metafísica plotiniana ou nos entes que constituem a teia ontológica que dele dependem. A positividade do princípio corresponde à prioridade metafísica do absoluto que não se traduz numa negatividade abstracta no cume de uma hierarquia metafísica e que não pode ser confundido com uma entidade invertida na direcção do vazio, mas que deve ser concebida como um particular tornado absoluto.

A torção de sentido que se dá na história da metafísica – e de que são em parte vítimas muitos dos autores modernos e contemporâneos que atrás citei – será na direcção de destituir a cadeia positiva de sentido instalada na lógica escalar do predicado existência e na pressuposição de uma respectiva escala de valor existencial dos entes em Plotino. Penso que a confusão entre as várias formas de negação que atrás enunciei, nomeadamente entre 1) e 5) vai fazer com que na viagem através dos tempos este Neoplatonismo romano de Plotino se transforme de forma essencial e neste sentido rapidamente o absolutamente negativo, o radical «nada» se passe a entender como cume ontológico da tradição neoplatónica mais tardia onde os entes, colocados numa escala de privação do próprio ser, dependem de uma centralidade que concentra em si e em simultâneo o ser e a sua própria ausência. O deslize para a definição de que o princípio absoluto se pode definir como um «nada» ainda que diferente do «nada» que compõe todo o ente sensível não me parece um mero acaso dos trâmites normais da consciência racional. Penso, aliás, que aqui se reflecte a forte influência de uma consciência de matiz religioso que trabalha por detrás desta decisão tão determinante para a história da Filosofia universal: para explicar toda esta lógica geral, creio que é necessário reconhecer um pano de fundo de cariz extremamente religioso e que me parece determinar as decisões de fundo que possibilitam tanto os principais movimentos metafísicos do Neoplatonismo, como, posteriormente, as resoluções que as arquitecturas

gerais dos grandes edifícios da especulação filosófica estabelecem e que Cunningham evidencia ao longo da sua obra. Creio que não se pode com justiça retraçar e reconhecer um niilismo metafísico na simples e suposta proposição de que o «ser não é»; ao invés, o que vejo aqui é fundamentalmente uma retórica que advém de uma consciência religiosa universal que, como de resto já o avançaram estudos clássicos de M. Eliade[32] e R. Otto, se caracteriza essencialmente por uma confusão do «ser» com o «sagrado» e com uma concomitante atribuição de predicados opostos a uma entidade investida de absolutidade. O recurso a uma realidade central, investida e entrincheirada com um poder infinito *versus* uma finitude sujeita à relatividade da multiplicidade e dividida entre a potência e o ser, o apelo a uma entidade investida de uma absolutidade de tal forma que se torna o ponto de convergência de todos os seres, o lugar fundador e de administração de uma totalidade, sustento e causa existencial de toda a realidade vertical e transversalmente considerada, é uma das formas mais características do pensamento religioso e da consciência mitíco-religiosa universal. A recondução do mundo à estrutura profunda de uma *coincidentia oppositorum* que se coloca para além de todos os atributos e que reúne todos os contrários é um movimento estrutural que subrepticiamente constitui de forma insuspeita o ponto de partida profundo da especulação filosófica geral e mais especificamente do trabalho metafísico de cariz ontoteológico declarado ou dissimulado. Não penso que se possa, portanto, simplesmente aduzir um filão niilista tal qual o faz Cunningham; o problema do tratamento da articulação da exterioridade e da interioridade, a questão da reflexão sobre a realidade última das coisas no plano ontológico das metafísicas gerais traz

32 Numa obra clássica como o *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*, Mircea Eliade refere que "até a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia". (M. Eliade, *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*, Livros do Brasil, Lisboa, 1999, p. 216) Questiono-me, no entanto se a questão não pode ser colocada de forma inversa; em última instância, pelo menos no Neoplatonismo, e dado o que tenho vindo a esclarecer no domínio da metafísica e das suas estruturas últimas gerais, se não é legítimo afirmar que neste caso até o mais elementar trabalho especulativo da ontologia neoplatónica, não corresponde acima de tudo a um reflexo da consciência religiosa. "O homem religioso é sedento do ser." (Cf. Ibid, p. 76.) – refere M. Eliade: no fundo, observando a anatomia geral do esquema metafísico de Plotino, creio, como tenho vindo a argumentar ao longo deste artigo, que é possível reconhecer com alguma clareza surpreendentes similitudes de sentido e até de algum conteúdo metafórico com imagens e narrativas gerais das principais figuras religiosas e mitológicas universais.

em si um legado que não se limita aos trâmites racionais da filosofia: as direcções de sentido que apontam, mesmo nos caminhos mais insuspeitos como é por exemplo o caso de Sartre e do seu ateísmo existencialista, estão de forma inegável comprometidas desde o início com um horizonte de significados que se fundamentam essencialmente nos modos muito próprios do pensamento religioso universal.

Concluindo de forma breve: penso que ao longo da minha intervenção sublinhei bem o que penso acerca da pergunta "o que é a metafísica?" no interior da especulação neoplatónica; ao contrário de ver no Neoplatonismo o lugar de uma génese do niilismo metafísico avançado por Cunnigham como característica fundamental do seu trabalho ontológico, penso que tal só sucede por uma confusão nos vários tipos de negação. Este erro determinará, creio, muito do trabalho filosófico posterior, mas penso que apresentei também argumentos para pensar que este equívoco sucede por uma vital e subjacente decisão da consciência religiosa geral e dos seus modos próprios de pensar a realidade. Nos textos contemporâneos que atrás referi e que Cunningham escrutina ao longo da sua obra, observa-se não só a tendência para uma explicação da totalidade do real mais ou menos sistemática do ponto de vista metafísico, mas, também e em concomitância, esta descrição do real é oferecida com uma hierarquia ontológica assente num hipotético centro tornado absoluto e apenas comprometido com uma irrelatividade entre relações de dependência deste para com as extremidades do sistema. Este paradoxal lugar origem do fundamento das filosofias a que Cunningham se refere não se pode confundir com um simples niilismo metafísico; ao invés e como Rudolf Otto[33] numa obra clássica já o descreveu, corresponde a um esquema conceptual arcaico e oriundo da especulação da consciência religiosa em geral. A determinação da realidade numa ordem causada e mantida por uma certa superentidade central que ocupa uma posição de fundamento do sistema numa espécie de negatividade positiva corresponde a uma recuperação especulativa e subreptícia do "totalmente outro" que decide as grandes anatomias gerais do trabalho mitológico e religioso universal intelectualmente estruturado. Penso que o grande legado do Neoplatonismo não está, portanto, num legado de um niilismo metafísico, mas está na introdução de um conceito de hierarquia metafísica que até então não estava incorporado na Filosofia: a mistura de

33 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, London, 1950.

uma forte noção de hierarquia metafísica, com um determinado centro absoluto e a relação deste com pólos de subjectividade ditam, a meu ver, o caminho e o desenvolvimento da história da Filosofia até aos nossos dias.

O que é a metafísica no eixo do Neoplatonismo de Plotino? A resposta é, como atrás espero ter mostrado, complexa, mas arrisco afirmar que em última análise se trata de uma uma recuperação evidente de um fundo arcaico do sentimento do religioso, do *mysterium tremendum* e dos mecanismos da autoridade e da negação caracteristicamente associados a esta esfera. Ao mesmo tempo a metafísica neoplatónica é justamente a introdução desta nova constelação de significados e sentidos na filosofia que serão ao longo da história do pensamento torcidos na criação dos novos esquemas filosóficos pelos mais eminentes movimentos da filosofia contemporânea e pós-contemporânea.

MOVIMENTO E TEMPO NO PENSAMENTO DE EPICURO

Everton da Silva Rocha[1]

A palavra "meta" é constantemente traduzida por depois ou além, todavia um dos sentidos dessa palavra era também o de "com" ou "no meio de", partindo do pensamento de Epicuro, não seria impróprio dizer que o homem está com a *phýsis*, em seu meio, brota dela, e em sua alma gera-se um discurso acerca da geração e da dissolução das coisas. Esse discurso é a *physiologia*. Aqui abordaremos a noção que articula toda a compreensão em torno da natureza das coisas, a saber a questão do movimento.

O primeiro ponto escolhido pelo filósofo na carta a Heródoto trata justamente da questão do princípio básico da geração de todas as coisas que existem, tanto daquelas que se manifestam aos sentidos, quanto às imperceptíveis:

> ...devemos agora considerar as coisas imperceptíveis aos sentidos. Em primeiro lugar nada nasce do não ser. Se não fosse assim, tudo nasceria de tudo e nada teria seu germe. Se aquilo que desaparece perecesse e se revolvesse no não ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiria aquilo em que deveriam revolver-se. (DIÓGENES Laêrtios, X, 38-39).

"Nada nasce do não ser"[2]. Tudo que tem existência não pode ser considerado como proveniente do não-ser. Apesar dessa ideia ser clara ao

---

1 Doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado UFPB–UFPE–UFRN.

2 Existem indícios que esse axioma básico vem de muito tempo atrás. Gual colocou-se da seguinte maneira sobre esse ponto: "El principio básico que 'nada nace de nada y lo que es no puede reducirse al no ser' significa una premisa claramente aceptada desde la formulación eleática de Parmênides. Pero frente a la unicidad del inmóvil ente parmenídeo, el atomismo aportaba una solución al problema de la real movilidad de lo que percibimos. El ser estaba compuesto por infinitud de partículas mínimas, eternas e

apontar para a universalidade de seu alcance, chama a atenção que a primeira consideração proposta dê ênfase às coisas que não estão na esfera dos sentidos.

O primeiro pilar do pensamento epicúreo sustenta a tese que nada pode surgir do não-ser. A origem das coisas que existem, e fazem parte do todo, não pode ter se dado a partir do inexistente. Não se pode perder de vista que essa afirmação é feita na dimensão das coisas que não são perceptíveis. Isso não se dá por acaso, a questão da geração está sendo radicalizada e trazida ao limite que apenas o pensamento pode alcançar. Todas as coisas animadas e inanimadas estão sujeitas a esse princípio, contudo a palavra nascimento (*ginetai*), parece trazer a questão para mais próximo da discussão em torno da geração da vida, sendo essa impressão reforçada pelo uso da palavra *spermaton* que se refere ao germe ou semente, daí a ênfase na palavra "geração" que parece dar mais conta do sentido proposto. Pode-se afirmar, assim, que corpo algum tem sua origem no não ser. Daí outro desdobramento importante: se nada nasce do não ser o oposto também é verdadeiro, aquilo que tem existência não se dissolve no nada. O ponto que chama atenção é o seguinte: a corrupção dos compostos nunca é tão radical a ponto de levar à dissolução completa, o que seria, em outras palavras, a transformação do ser em não ser. O que está sendo apontado com toda clareza é que o processo de dissolução tem um limite: o limite microcósmico do ser.

No que se refere aos corpos, os sentidos atestam continuamente sua existência no espaço de maneira inequívoca e direta. O espaço é entendido como condição de movimento dos corpos, e partindo dessa condição, o pensamento poderá construir o conceito de vazio (Diógenes Laêrtios, X, 39). O todo é constituído de corpos (*somata*) e vazio (*kenon*). O vazio pode ser concebido como sustância intangível, espaço que pode

---

indestructibles, los átomos. Junto a estos átomos existe el 'espacio', el 'vazio', o el 'lugar' que es lo posibilita su existencia e movilidad. La multiplicidad de átomos y la ubicuidad del espacio son los dos postulados fundamentales del atomismo, una construcción intelectual que permite dar cuenta de lo aparente. No hay um estado previo de caos al que haya seguido un cosmos, el decir, un ordenamiento impuesto por algún agente externo al proceso de la materia misma. Todo fue así como es ahora y lo seguirá siendo, una combinacíon infinita de átomos y vacío." (Gual, 1981 p. 110-111).
Também Conche vê uma proximidade entre o atomismo epicúreo e o pensamento de Parmênides. (Coche,1977. p. 20).

ou não ser ocupado. Existem corpos, e os sentidos nos mostram que eles evidentemente se movem. Algo só pode mover-se se não encontra em sua trajetória um outro corpo. É nesse espaço desocupado, que não pode ser visto ou tocado e em síntese não oferece nenhum dado positivo aos sentidos, que encontramos a condição de movimento básica dos corpos. Essa evidência natural intangível foi chamada por Epicuro de *anaphé physin*. (ibidem, X, 40).

O universo é infinito. Tanto a quantidade de corpos quanto a extensão do vazio são infinitas. Em última instância o universo considerado em sua totalidade é imutável, não sofre nenhum tipo de transformação, pois não existe exterioridade relativa a ele, de modo que nada existe que transcenda o todo.

> O todo não se vê em confronto com outra coisa, portanto não tendo extremidade não tem limite, por não ter limite deve ser infinito e ilimitado. Mas o todo é infinito também pelo número enorme de corpos e pela grandeza do vazio, porquanto se o vazio fosse infinito e os corpos fossem finitos, os corpos não permaneceriam em lugar algum e se moveriam continuamente, dispersos pelo vazio infinito, nem teriam um suporte, nem um espaço para a volta ascendente: se por outro lado o vazio fosse finito, os corpos, que são infinitos, não teriam onde estar. (Ibidem, X, 41-42).

Peso, grandeza e forma são as qualidades (*poióteta*) dos átomos consideradas naturais e existentes por si mesmas. Partindo delas os átomos formam a textura comum e invisível que constitui todas as coisas compostas. No que diz respeito ao processo de dissolução, são estas qualidades que resistem, sendo consideradas próprias ao átomo e por isso necessariamente permanentes, já que este não sofre alteração de nenhuma ordem.

As associações entre átomos produzem todas as qualidades do mundo dos fenômenos. Todavia, a desagregação dos compostos pode prosseguir gradativamente até a dimensão microcósmica. Nesse movimento perdem-se as qualidades de todos os compostos. Concluindo, nunca se revelará aos sentidos uma única propriedade permanente da natureza, já que não existem átomos de todos os tamanhos, pois se assim fosse sua grandeza poderia ser confirmada pela sensibilidade. Demócrito acreditava

que em um outro mundo poderiam existir átomos virtualmente perceptíveis aos nossos olhos. Nesse sentido Epicuro discorda de Demócrito (SILVESTRE, 1985, p. 70), pois sua hipótese está atrelada à experiência, no sentido que essa afirmação não está amparada em nenhum dos critérios de conhecimento. Somos levados à conclusão que nenhum átomo tem uma grandeza que atinja os limites de nossa percepção. O entendimento adequado aponta que o átomo não é um fenômeno, mas junto com o vazio estrutura-os. Sendo assim, na ordem de conhecimento, primeiro existem os fenômenos, contudo quando investigados pelo sábio revelam por meio do raciocínio a existência dos átomos como realidades físicas.

Os corpos fundamentais teriam três causas para seu movimento. A primeira delas seria provocada pelo peso ou *báros.* Movimento atômico entendido como queda em linha reta, consequência de uma concepção de peso atômico existente apenas em Epicuro. O segundo movimento é produto da força de repulsão dos átomos entre si, projetando-os em todas as direções. Obviamente abre-se uma questão: como abordar o problema do movimento por meio de referencias como "alto" e "baixo"? Epicuro propôs a seguinte explicação:

> E não devemos afirmar que o alto ou baixo do infinito possa ser considerado em sentido absoluto o ponto mais alto e o ponto mais baixo. Sabemos com certeza que se do ponto onde estamos prolongarmos ao infinito o espaço que está acima das nossas cabeças, jamais aparecerá o ponto extremo dessa linha imaginária. É possível então presumir como uma única direção de movimento aquela que imaginamos estender-se para o alto ao infinito, e como uma única aquela que pensamos estender-se para baixo [...] Todo movimento nas duas direções é concebido como estendendo-se ao infinito em direções opostas. (DIÓGENES Laêrtios, X, 60).

E para deixar mais clara a explicação sobre o movimento atômico acrescenta:

> os átomos têm necessariamente velocidade igual quando movendo-se através do vazio, não encontram resistência alguma. Tampouco os átomos pesados movem-se mais velozmente que os átomos pequenos e leves. [...] Nem o

> movimento ascendente é mais veloz, nem o movimento oblíquo decorrente de colisões, nem o movimento descendente devido ao próprio peso afeta sua velocidade. Enquanto dura um desses movimentos ele tem a mesma velocidade do pensamento, desde que não haja obstáculos devidos a colisões externas ou decorrentes do próprio peso dos átomos opondo-se a violência da colisão. (Ibidem, X, 61)

O alto e o baixo se definem em relação a nós, já que o universo e o espaço são infinitos, ou seja, não existe alto ou baixo absoluto. Na expressão de Conche (1977, p. 155) "a física epicúrea não é uma física sem físico, quero dizer sem observador". O que temos até então não parece ser satisfatório para explicar a constituição dos fenômenos que se apresentam aos nossos sentidos em nossa experiência.

Já o terceiro movimento consistiria num leve desvio que ocorreria durante a queda, quebrando com o caráter necessário de queda direta e ininterrupta que poderia ser deduzido da ação de seu peso. Em nenhum ponto dos documentos que são atribuídos ao próprio Epicuro encontramos qualquer referência ao que seria essa terceira causa para o movimento atômico. Entretanto, Lucrécio atribui essa concepção a Epicuro e a apresenta nos seguintes moldes[3]:

> de onde vem esse poder solto dos fados, por intermédio do qual vamos aonde a vontade nos leva e mudamos nosso movimento, não em tempo determinado e em determinada região, mas quando o espírito deseja. É necessário aceitar que haja para os movimentos uma causa distinta do choque e do peso: dela nos viria esse inato poder, visto que já o sabemos, nada pode vir do nada.

Lucrécio procura representar a declinação do átomo da forma mais mecânica possível. Autores antigos[4] afirmam que sustentar que a decli-

3 *De Rerum Natura*, II, 240-290.

4 Um destes é o romano Cícero, que critica a concepção epicúrea de *clinamen*, sustentando que trata-se de uma mentira, já que o átomo está em queda em virtude de seu peso, como poderia sair de sua trajetória necessária e determinada em linha reta? E mais, como formariam os compostos?

nação atômica aconteceria sem causa alguma é uma demonstração de ignorância no que concerne a especulação física. Entretanto, Marx (1980, p. 35) faz questão de enfatizar que atribuir a esse movimento uma causa física significa devolvê-lo a esfera do determinismo. Ora, se o átomo é causa de tudo, como pode o princípio das coisas ser causado? "Os átomos são corpos puramente autônomos, ou melhor, constituem o corpo em sua autonomia absoluta." (Ibidem, p. 36). A declinação é a manifestação da liberdade do átomo de sua existência relativa: a linha reta.

Somos levados a crer, se concordamos com a interpretação marxista, que a autonomia do átomo é tão radical que seu movimento não pode ser determinado por sua relação particular com o espaço. De maneira mais radical, poder-se-ia dizer, o átomo tem como consequência de seus princípios a negação de qualquer determinação. Portanto, o movimento de declinação não teria causa anterior, e, assim, não pode ser inserido em nenhuma cadeia causal. Essa afirmação é bem diferente da ideia de ausência absoluta de causalidade. Não é essa a condição do átomo, pois ele possui a uma propriedade inerente à sua natureza: ser causa de si mesmo. Isso quer dizer que pertence ao átomo não apenas a independência no que tange a todas as causas exteriores, mas também no que toca aos seus próprios estados anteriores.

O espaço, o tempo e o movimento não devem ser encarados abstratamente ou ainda separadamente dos corpos, mas considerados de modo concreto. Aplicado ao ente matemático a divisibilidade se estenderia ao infinito. Contudo, se confrontada com a realidade física dos corpos, essa divisão sucessiva esbarraria na indivisibilidade do átomo. Esse critério é especialmente interessante já que traça os limites entre os corpos sujeitos à corrupção e aqueles que não sofrem nenhum tipo de mudança. De certa maneira, apenas os compostos formados por átomos estão na condição de acidentes, na medida em que estão sujeitos à corrupção e ao tempo.

Os corpos fundamentais não podem de forma alguma ser divididos ou alterados durante seu movimento ininterrupto pelo vazio. Dentro desse desenvolvimento fica claro que esse limite na especulação em torno da divisão dos corpos é condição de existência dos próprios corpos. Tudo que de fato tem existência, com exceção do vazio, é corpóreo e, portanto, existente dentro de limites.

De acordo com Epicuro os átomos estão eternamente em movimento, o que significa que em nenhum momento eles permanecem na

mesma posição (DIÓGENES Laêrtios, X, 43). Se os átomos estão em movimento contínuo como podem formar compostos? Pode-se dizer que entre os átomos existem dois tipos de relação mecânica, a saber: atração e repulsão. Estas põem os átomos em duas condições, de um corpo isolado, por um lado e, por outro, de elemento de formação dos compostos. As forças de atração e repulsão não alteram a condição dos átomos, nem no que se refere às suas qualidades. Apenas definem sua localização no espaço em termos de movimentos de aproximação e afastamento. A formação de um composto ocorre porque os átomos, quando se encontram, entrelaçam-se e entram em uma mesma vibração (*palmon*). Vibrando na mesma velocidade, formam um aglomerado que caracteriza o composto:

> Isso acontece porque a própria natureza do vazio determina a separação de cada átomo do resto, e não é capaz de produzir qualquer resistência a seu impulso, e a solidez inerente aos átomos determina o impulso na colisão; entretanto, o impulso dos átomos causado pela colisão é limitado pela presença dos átomos aglomerados que os rechaçam para trás. Não há um início para tudo isso porque átomos e vazio existem eternamente. (Ibidem, X, 44).

Todo composto é formado de átomos e vazio. No vazio os átomos encontram o espaço necessário para se moverem e, consequentemente, se chocarem uns com os outros, produzindo um equilíbrio transitório. Existem choques superficiais que acontecem no interior do composto, onde os átomos exercem uma ação de retardamento uns sobre os outros. Um grande número de átomos move-se na periferia de um composto. À medida que vão formando um emaranhado eles vão sendo captados pelos átomos da superfície, entrando na mesma vibração e passando a fazer parte daquele corpo. Esse processo chamado *antanaplerosin* se caracteriza por uma espécie de contrabalanceamento entre os processos de emanação de simulacros por parte de um corpo e sua contínua assimilação de átomos em sua superfície, processo de regeneração ou reposicionamento compensatório (Salem, 1993, p. 44). O que confere unidade e identidade a um composto? A resposta foi dada por Epicuro ao conceber os compostos como sistemas organizados (*systemata*). Não se pode, portanto, afirmar a existência de uma identidade absoluta no que concerne aos compostos. Um composto tem sempre princípio e fim, daí o caráter relativo de sua

identidade. Todavia, o processo de formação e dissolução dos compostos é eterno, como afirma o próprio Epicuro no trecho acima citado.

O pensamento epicúreo destitui os compostos, e tudo que se apresenta à sensibilidade, de qualquer essencialidade. Suas qualidades são reais, como atestam nossos sentidos ao sermos afetados por seus simulacros. Contudo, não podem ser compreendidas como essências que possuem existência própria. As propriedades dos compostos são chamadas de acidentes, mas não significa que não têm existência real. O que Epicuro indica é que elas estão sujeitas a agregação e desagregação. Isso lhes confere um status inferior ao dos átomos e do vazio. As qualidades podem ser entendidas como atributos (*symbebekota*) ou como acidentes (*symptomata*). *Symptoma* remete à *sympipto*, que pode ser entendido como evento ou acontecimento. Essa expressão já foi usada por Aristóteles[5].

Partindo dos fundamentos apresentados na carta a Herôdoto, pode-se concluir que os compostos estão sujeitos a dois tipos de limites: o primeiro é temporal e referente à sua formação e corrupção, já o segundo é espacial. O limite deve ser entendido como a demarcação de um campo de variação, cada cota encontrando-se encerrada entre dois pontos. A constância das características específicas se exprime através da ideia de limite como fronteira entre um corpo e sua exterioridade. É por meio desse processo que pode ser sustentada a identidade de um composto.

No pensamento epicúreo é impossível tratar da questão do tempo sem remeter diretamente ao movimento. Na carta a Heródoto, após abordar o tema dos acidentes, Epicuro problematiza a noção de tempo:

> A investigação acerca do tempo não deve ser conduzida de forma idêntica à relativa a todos os acidentes que pesquisamos em um assunto, referindo-se as pré-concepções que contemplamos em nós mesmos [...]. Tampouco devemos atribuir ao tempo outro predicado qualquer e adotar outro termo como se tivesse a mesma essência contida na significação própria da palavra tempo (algumas pessoas fazem isso), mas principalmente devemos refletir sobre aquilo a que atribuímos esse caráter peculiar de tempo e com o que o medimos. E isso não necessita de demonstração ulterior,

5 *Física*, II, 8, 198b-37 a 199a-3.

> basta refletirmos que correlacionamos o tempo com dias e noites e as partes destes e destas, e também com os sentimentos de prazer e sofrimento e os estados de movimento e imobilidade, e quando usamos a expressão "tempo" pensamo-lo como acidente peculiar a esses detalhes. (DIÓGENES Laêrtios, X, 72-73)

Ela não deve ser conduzida do mesmo modo que tratamos a investigação de todos os acidentes, que seria remetendo à nossas pré-noções (*prolepseis*), já que não é um dado particular da experiência, não tem propriedades e qualidades específicas. Podemos representar um homem, mas como fazê-lo com o tempo? Podemos ter uma pré-noção de um homem por ser um "acidente" que tem forma e configuração, enquanto que no caso do tempo ele não tem essas configurações, daí a dificuldade em predicá-lo. O tempo é coextensivo à nossa experiência. O que lhe confere um caráter de imediatidade. Nós construímos nossas noções sobre o tempo a partir do movimento, em uma experiência corporal. Sexto Empírico[6] afirmou que os epicuristas referiam-se ao tempo como "acidente dos acidentes" (*symptoma symtomaton*).

Um dos eixos da investigação deve incidir sobre "o caráter peculiar de tempo e com que o medimos". É por meio dos acidentes, sejam eles, o dia ou noite, ser ou não afetado, sentir prazer ou dor, que construímos uma noção dos ritmos que nos cercam. A isso damos o nome de tempo. Epicuro suprime definições de tempo. A percepção da regularidade de fenômenos que se alternam sistematicamente como é o caso do dia e da noite torna possível o surgimento de uma noção de medida que é aplicada a outros movimentos e fenômenos. Se essa ideia parece não privilegiar os dias e as noites é porque de fato esses são apenas acidentes que servem de referência, e qualquer *outro modo* que permitisse criar relações entre processos *teria* o mesmo status. O repouso só existe num sentido relativo, mais especificamente no nível da observação dos fenômenos, pois no sentido fundamental os átomos nunca ficam em repouso.

"De uma maneira geral, os sistemas organizados (em particular o homem, a história e as ações humanas) são acidentes dos *átomos no vazio*". E também "O movimento é um fato de evidência sensível. De maneira

---

6 *Adversus Mathematicus*, X, 219.

geral é um fato universal da experiência que os corpos recebem suas qualidades e que em seguida as perdem sem deixar de ser aquilo que são." (CONCHE, 1977, p. 168).

Para os que acham insuficiente a explicação da física epicúrea sobre a natureza dos corpos e seu caráter acidental ou eventual no que diz respeito à vida, convêm lembrar que esse problema não foi resolvido de forma clara até hoje. Como, a partir de algo que se comporta como onda e como partícula, movendo-se a uma velocidade inimaginável, sem que saibamos por que se move, pode surgir algo como o homem, dotado de alma e pensamento?, Isso é algo que continua a ser investigado. Todavia, se seguirmos a recomendação de Epicuro não nos inquietaremos demais com isso, pois o principal motivador da filosofia é a tranquilidade da alma.

Referências

ARISTOTE. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 1926. Col. Universités de France.

CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: ed. De Megare, 1977.

DIÓGENES LAÊRTIOS. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Trad. de Mario da Gama Cury. Brasília: Editora da UnB, 1977.

GUAL, C. G. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. In: *Epicuro, Lucrécio, Sêneca, Cícero e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARX, K. *Diferença entre as filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s.d.

SALEM, Jean. "Commentaire de la lettre d'Epicure à Hérodote". *Ousia. Cahiers de philosophie ancienne*, Bruxellas, n. 9, 1993.

SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos* VII – XI. *In: Sexti Empirici Opera*. Hermann Mutschmann (Ed.), Leipzig: B. G. Teubner, v. II, 1914.

SILVESTRE, M. L. *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*. Napoli, 1985.

CRÍTICAS E ELOGIOS DE NIETZSCHE A SÓCRATES

Fernanda Bulhões[1]

Sócrates: símbolo do "socratismo"

Começo minha exposição a partir da interpretação desenvolvida por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. Aqui, como em outras obras, Sócrates é apresentado como símbolo do "socratismo"[2], da razão e da ciência. Ele aparece como o grande representante do fenômeno "socrático", o primeiro a encarnar totalmente o novo tipo de homem que estava surgindo naquela época, "o *homem teórico*"[3]. Bem distinto dos seus contemporâneos, que eram movidos por uma "sabedoria instintiva"[4], o novo "homem socrático" era movido pelo impulso racional. Diz Nietzsche: Sócrates foi "o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém, o que é muito mais, morrer"[5]. A partir dele, "aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões"[6].

Conforme *O nascimento da tragédia*, esse novo "homem socrático" rompeu com seus antecessores e inaugurou um novo tempo, uma nova cultura, um novo tipo de conhecimento e uma nova moral. Também trouxe consigo uma nova fé, só que em sua crença não há deuses – eis aí

1 Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFRN.

2 Socratismo é um conceito criado por Nietzsche que do início ao fim do seu trajeto filosófico permanece vinculado às mesmas ideias: a um impulso racional desmesurado que quer o conhecimento "a qualquer custo"; à crença metafísica de que a razão é superior aos instintos; à dualidade de mundos: razão x instinto; à desqualificação dos sentidos; à moral cuja fórmula é "razão = virtude = felicidade".

3 Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia* (NT). Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

4 NT, § 13.

5 NT, § 15.

6 NT, § 15.

seu caráter acentuadamente não místico[7] – o que há são argumentos logicamente encadeados que podem e devem levar ao encontro da verdade. Surge aí a crença na razão. Com Sócrates, isto é, com o socratismo, surge pela primeira vez "aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser"[8]. Podemos dizer que essa "sublime ilusão metafísica"[9] é o coração do socratismo.

De acordo com os princípios socráticos, o verdadeiro conhecimento precisa ser edificado a partir de conceitos, juízos e deduções. Um saber que não consegue se explicar através de argumentos logicamente encadeados não é um "saber certo e seguro", é apenas instintivo, quer dizer, não é verdadeiramente um saber. O socratismo surge se contrapondo à antiga "sabedoria instintiva". Nietzsche apresenta a expressão "apenas por instinto" como uma fórmula capaz de sintetizar a atitude inédita e ousada de Sócrates que mostrou aos grandes sábios de sua época que, na realidade, eles não eram sábios, já que não sabiam demonstrar racionalmente seus conhecimentos:

> [...] a palavra mais penetrante desse culto novo e inédito ao saber e ao entendimento foi Sócrates quem a disse, quando constatou ser o único que confessava nada saber, enquanto, em sua perambulação crítica por Atenas, visitando os grandes estadistas, oradores, poetas e artistas, encontrava por toda parte a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-na apenas por instinto. "Apenas por instinto" através dessa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática.[10]

Ou seja, a partir do socratismo, os instintos passam a ser considerados de pouco valor, insuficientes, incapazes de fundamentar o conhecimento. A sabedoria instintiva dos antigos gregos passa a não ser

7 NT, § 13.

8 NT, § 15.

9 NT, § 15.

10 NT, § 15.

mais reconhecida como um autêntico saber. Surge assim uma nova exigência: agora, o conhecimento precisa ser produzido pelo fio lógico do pensamento racional que, por meio de nexos causais, constrói um encadeamento logicamente necessário, de modo que toda conclusão a que se chega pode e deve ser demonstrada dedutivamente. Agora, só há ciência onde a razão estiver no comando, onde o impulso racional dominar os demais impulsos. Vale notar que, de acordo com Nietzsche, os instintos em Sócrates nunca o fizeram agir, ao contrário, só retroagir: "A sabedoria instintiva só se mostra, nessa natureza inteiramente anormal, apenas para contrapor-se aqui e ali ao conhecer consciente, *impedindo-o*"[11].

Para Nietzsche, além de Sócrates ter inaugurado um novo saber, a radical mudança de valores que o socratismo representa não se restringe à dimensão teórica, epistemológica; ela é, sobretudo, uma mudança no âmbito moral. A noção de virtude, *areté* – que sempre foi a noção chave de toda paideia grega –, ganha um sentido que nunca antes tivera: um sentido racional. Passa a existir um laço entre "virtude e saber, crença e moral". Os instintos sem o controle da razão passam a ser considerados as causas exclusivas do erro, quer dizer, do mal: "só se erra por ignorância". Com Sócrates, o homem virtuoso é aquele que age de acordo com a voz de sua consciência, pois só esta é capaz de justificar os atos com argumentos racionais. Se, na nova moral, é condição da boa ação a consciência das razões que levam a agir, então quem age "apenas por instinto" não é nem pode ser considerado virtuoso. Isto significa que a ação precisa ser acompanhada, ou melhor, antecipada por uma consciência que sabe o que faz. De acordo com a moral do *homem teórico*, o procedimento correto é: primeiro pensar e depois agir ou, até mesmo, não agir. O pensamento deve vir necessariamente antes da ação (ou da não ação). Só o sábio pode ser virtuoso. Mesmo que seja um sábio que tenha plena consciência de que não sabe, como é o caso tão peculiar de Sócrates que (supostamente) dizia: "só sei que nada sei". Nele, a razão e suas combinações lógicas estão em primeiro lugar, antes uma incerteza da razão do que uma certeza instintiva.

A partir da nova concepção moral socrática, a *areté* foi separada das forças instintivas, que até então eram suas raízes. Contrariando os antigos helenos, Sócrates faz da razão condição de virtude: explicações lógicas, argumentos conscientes, relações de causa e efeito passam a ser indispensáveis

11 NT, § 13.

para a realização de uma vida virtuosa e feliz. A consciência deve comandar as manifestações corporais. Tudo o que diz respeito ao nível mais primitivo dos instintos lhe deve obediência. Virtude sem demonstrações lógicas não é virtude e felicidade sem uma vida virtuosa não é felicidade. Isso é o que nos diz a equação socrática: "razão = virtude = felicidade"[12].

Com o decorrer do tempo, Nietzsche assume cada vez mais a sua irreverência de considerar Sócrates e, ao seu lado, Platão como "tipos decadentes". Em *Humano demasiado humano*, obra de 1878, Nietzsche apresenta Sócrates como "uma quebra no desenvolvimento" da história grega: "Entre os gregos tudo avança depressa, mas recua igualmente depressa; o movimento da máquina inteira é tão intenso que uma única pedra lançada em suas engrenagens a faz estalar. Uma tal pedra era, por exemplo, Sócrates"[13]. Para Nietzsche, Sócrates é o divisor da história dos gregos e também da filosofia. De Tales a Demócrito se encontram as "imagens do mais poderoso e puro dos tipos"[14]. Diz Nietzsche: "O aparecimento dos filósofos gregos desde Sócrates é um sintoma de decadência; vêm à tona os instintos anti-helênicos"[15]; "reconheci Sócrates e Platão como sintomas de decadência, como instrumentos da decomposição grega, como pseudogregos, como antigregos"[16]. Sócrates, portanto, marca o início de uma outra etapa da filosofia, deixa para trás o período áureo que foi o pré-socrático.

Para finalizar essa breve explicação sobre o aspecto crítico da figura de Sócrates nas obras de Nietzsche, ressaltamos que o grande problema apontado por este é o de que o homem socrático não é apenas racional, é, sim, ser "absurdamente racional". O que o move é um "desenfreado impulso lógico"[17]. É justamente essa falta de freios ao impulso racional

---

12 Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 (CI), "O Problema de Sócrates", § 4.

13 Nietzsche, F. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 (HDH), Vol. 1, Cap. 5, § 261, "Os Tiranos do Espírito".

14 HDH, Vol. 1, Cap. 5, § 261.

15 Fragmentos Póstumos, Novembro 1887 – Março 1888, 11 [375]: Nunca é demais insistir na afirmação de que sejam os grandes filósofos gregos que representam a *décadence da verdadeira capacidade grega* e que suas tendências sejam *contagiosas*..."

16 CI, "O Problema de Sócrates", § 2.

17 NT, § 13.

o motivo das críticas de Nietzsche à atitude socrática. Aqui começou a "história de um erro"[18], o erro de separar e opor a razão dos instintos. Essa dualidade metafísica, socrática, coloca a razão numa dimensão superior e separada dos outros impulsos, sentimentos e sensações. É como se houvesse um abismo entre o corpo e o pensamento. O que Nietzsche quer é mostrar que não existe abismo algum. Não há uma separação radical entre sensações, emoções e pensamentos por mais lógicos e abstratos que sejam.

Outras faces de Sócrates

> "Sócrates, para fazer uma confissão, me é tão próximo que eu quase sempre travo um combate com ele"[19].

Além das críticas a Sócrates, encontramos nos escritos de Nietzsche elogios. Podemos dizer que o primeiro sinal da enorme admiração e respeito deste por aquele é o fato de Sócrates ter sido o escolhido para simbolizar um novo tipo de homem. Nietzsche – que se proclama "por natureza guerreiro" – só escolhe como adversário alguém que está à sua altura. Seu combate aos ídolos metafísicos é um "duelo honesto":

> Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo *honesto*. Quando se despreza não se *pode* fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, *não há* que fazer a guerra. [...] atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo ao ligar o meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim[20].

18 CI, IV.

19 Nietzsche, F. "A ciência e a sabedoria em conflito" (1875). Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001.

20 Nietzsche, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1995 (EH), "Porque sou tão sábio", § 7.

Nietzsche viu em Sócrates uma força descomunal e, perplexo, se pergunta: que "semideus" é esse que foi capaz de destruir sozinho o antigo e belo mundo mítico dos gregos? Que "força demoníaca" foi essa capaz de desmoronar com seu punho a montanha mágica do Olimpo?

> Eis a extraordinária perplexidade que a cada vez se apodera de nós em face de Sócrates [...] Quem é esse que pode ousar, sozinho, negar a essência grega, essa essência que em Homero, Píndaro e Ésquilo, em Fídias, em Péricles, em Pítia e Dioniso, como o mais profundo dos abismos e a mais alta elevação, está seguro de nossa assombrada admiração? Que força demoníaca é essa que se atreve a despejar essa poção mágica no pó? Que semideus é esse, ao qual o coro espiritual dos mais nobres da humanidade tem de clamar: "Ai! Ai! Tu o destruíste, o belo mundo, com teu punho poderoso; ele desmorona, ele se desfaz!"?[21]

Além de reconhecer a imensa força da tendência socrática, em *Aurora* (1880/1881), em "Como se faz filosofia agora", Nietzsche exalta o "clamor de júbilo" presente no diálogo platônico[22] que nasceu de uma invenção feita por Sócrates. Antes dele, diz Nietzsche, "pensar era um *redizer* e todo prazer do dizer e da conversação tinha de estar na *forma*"[23]. De Homero até ele, só havia espaço para os poetas criarem na forma de dizer e não no conteúdo do que se dizia, porque "o conteúdo era pensado como eterno e universalmente válido", já que era da ordem dos mitos. Sócrates, em confronto com a tradição mítica, ousou pensar de modo estritamente lógico, dedutivo. Ele inventou um novo "feitiço" no modo de lidar com as palavras, o "feitiço" da lógica.

> Foi Sócrates quem descobriu o feitiço oposto (ao dos mitos), o da causa e do efeito, do fundamento e consequência: e nós, homens modernos, estamos tão habituados à

21 NT, § 13.

22 Nietzsche, F. *Aurora*, In *Os Pensadores*, volume *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (A), § 544.

23 A, § 544.

> necessidade da lógica e educados para ela, que a temos sobre a língua como o gosto normal [...][24]

Ou seja, de acordo com Nietzsche, nós, modernos, ainda estamos enfeitiçados por Sócrates. Herdamos dele o hábito de achar "normal" o gosto pelo pensamento lógico racional. A importância de Sócrates é tão marcante que, para Nietzsche, significa "um ponto de inflexão e um vértice na história universal"[25].

Em diversos momentos de sua obra, Nietzsche se refere à dialética[26] como o procedimento típico do homem socrático. A dialética é aqui compreendida como uma disputa intelectual no campo do discurso, aquele que interroga desafia seu adversário a demonstrar através de um encadeamento lógico suas ideias. Vence quem conseguir manter o discurso coerente, sem entrar em contradição. Nos diálogos de Platão, sobretudo, os de juventude nos quais as discussões são aporéticas, Sócrates faz seu interlocutor se contradizer. Aos olhos de Nietzsche, isso acontece porque ele, mestre na arte dialética, deixava seus adversários confusos até fazerem papel de "idiota".

> O dialético deixa para seu adversário o ônus de provar que não é idiota; enfurece e ao mesmo tempo torna-o impotente. O dialético despotencializa o intelecto de seu adversário.[27]

Apesar de plebeu, nesse terreno discursivo, Sócrates não só venceu os antigos aristocratas, homens de instinto, como conquistou a nobre juventude grega. Com Sócrates, a razão dialética vence definitivamente o saber instintivo dos antigos, ganhando espaço onde antes ela era rechaçada. Salientamos aqui o fato de que, como o melhor nessa nova forma de combate, Sócrates está em continuidade com a antiga tradição homérica que sempre valorizou a disputa, a rivalidade, o *agon*. Por ser o melhor na dis-

24 A, § 544.

25 NT, § 15.

26 CI, "O Problema de Sócrates", § 6, por exemplo.

27 CI, "O Problema de Sócrates", § 7.

puta dialética, diz Nietzsche, Sócrates, encantou os jovens, belos e nobres atenienses: "Fascinava tocando no instinto de combate dos gregos".[28]

> Com Sócrates o gosto grego corrompe-se em favor da dialética: que acontece aí realmente? É, sobretudo, um gosto mais nobre que é vencido; com a dialética, a plebe prevalece. Antes de Sócrates, na boa sociedade, rejeitavam-se os procedimentos dialéticos: consideravam-se como inconvenientes e comprometedores. Contra eles se admoestava a juventude. Igualmente se desconfiava de tal apresentação das suas razões. As coisas honestas, como os homens, não trazem assim na mão as suas razões. É indecente mostrar os cinco dedos. O que se deve primeiro demonstrar é de escasso valor.[29]

Quando Nietzsche afirma: "O que se deve primeiro demonstrar é de escasso valor" ele está apresentando o juízo de valor da antiga nobreza a respeito do modo de ser dialético. Quer dizer, os modos dialéticos eram mal vistos pela antiga aristocracia grega. Esta desconfiava e tratava com desdém – com risos – quem utilizava argumentos lógicos para tentar demonstrar a verdade, a autenticidade, de algo.

Em *A Gaia Ciência* (1881/1882) Nietzsche deixa claro sua admiração pelo bravo inventor Sócrates, que inaugurou uma espécie de apologia do pensamento: "nós, pensadores, somos mais felizes porque somos pensadores".[30] Ele, além de ter sido o mais sábio dos tagarelas, diz Nietzsche, também era sábio no calar:

> Admiro a bravura e sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e caçador de ratos de Atenas, que fazia estremecer e soluçar os jovens mais altivos, não era somente o mais

28 CI, "O Problema de Sócrates", § 8.

29 CI, "O Problema de Sócrates", § 5.

30 GC, § 328.

> sábio dos tagarelas que houve: ele tinha a mesma grandeza no calar.[31]

Concluindo

A ambivalência elogio-censura que aparece nos escritos de Nietzsche pode nos deixar embaraçados pois apesar de utilizar as palavras Sócrates e *socratismo* como idênticas, e, na maioria da vezes, elas o são, há vezes em que isso não acontece. Quer dizer, além de Nietzsche o ter visto como símbolo do fenômeno socrático, ele também o viu como alguém bastante enigmático, que nada deixou escrito, mas muito falou. Por trás de sua tagarelice, talvez, ele tenha escondido algo. A questão que realmente permaneceu para Nietzsche insolúvel é saber até que ponto Sócrates foi irônico, isto é, dissimulado, falso. Desde *O Nascimento da Tragédia*, já está presente a ideia de que se Sócrates foi tentado a fazer música, mesmo que tenha sido em sonho, é porque ele desconfiava que a razão tinha seus limites que terminavam na arte. Essa suspeita fez Nietzsche pensar que Sócrates pode ter sido um grande enganador, isto é, apesar de ter colocado a razão acima de todas as coisas, de ter promovido "o falatório dialético e a tagarelice"[32], de ter defendido a equação que ganhou o seu nome, ele não acreditava no poder da razão de encontrar e dizer a verdade. Ou seja, em seu íntimo, Sócrates pode não ter sido socrático. Pode ter sido alguém que usava sua extraordinária habilidade racional para se divertir dos antigos sábios que não sabiam demonstrar suas verdades.

Em *Além do Bem e do Mal* (1885/1886) essa suspeita sobre Sócrates ganha um tom de certeza. Aqui, ele é retratado como sendo aquele que riu "às ocultas", aquele que escondeu seus segredos mais íntimos. Alguém que soube usar da ironia para se divertir. Esse grande irônico sabia muito bem que era impossível transformar a natureza humana em uma natureza puramente lógica; sabia que a lógica nascia do ilógico e que a razão era, na

31 GC, § 340.

32 "A ciência e a sabedoria em conflito" (1875). Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001.

raiz, irracional. Sua ironia, fonte de diversão, estava em exigir dos "homens de instinto" respostas impossíveis de serem dadas:

> [...] e na verdade que fez ele toda a sua vida, senão rir da canhestra incapacidade de seus nobres atenienses, que eram homens do instinto, como todos os homens nobres, e jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos do seu agir? Mas enfim, em silêncio e às ocultas, ele riu também de si mesmo: encontrou em si, perante sua consciência mais refinada e seu foro interior, a mesma dificuldade e incapacidade. Para que, perguntou a si mesmo, abandonar por isso os instintos? É preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos. Tal foi a genuína *falsidade* desse grande irônico rico em mistérios; de autoengodo: no fundo, divisou o que há de irracional no juízo moral.[33]

Ou seja, Nietzsche pensa Sócrates em dois sentidos básicos: um como o maior símbolo do socratismo, outro como um homem que, apesar de muito ter falado, não disse, escondeu, disfarçou seus sentimentos e juízos mais íntimos. Este outro Sócrates, por incrível que possa parecer, pode não ter sido socrático.

33 BM, § 191.

SOBRE A METAFÍSICA OU A RESPEITO DO JEJUM

Gilvan Fogel[1]

1. O subtítulo pode soar estranho, insólito e não muito sério. Mas, pelo que ele insinua, pretende anunciar algo sério, mesmo muito sério, a saber, a metafísica. E a inspiração ou a motivação, que propicia o encaminhamento para a questão anunciada, a metafísica, vem de uma obra igualmente séria, muito séria, ainda que se possa, melhor, que se *deva* dela se ocupar também com grandes e gostosas gargalhadas – aquelas que, no destampar do riso, sacudindo a barriga bem solta e largada, deixam escorrer as vísceras pela boca afora. Estou me referindo ao *Dom Quixote*, ao *Engenhoso Fidalgo Dom Quixote 'de la Mancha'* – o "da Triste Figura"!

Entre as poesias, que preludiam a primeira parte e que homenageiam seus personagens maiores, temos a última, que é um diálogo, em forma de soneto, entre Babieca, o cavalo de El Cid, e Rocinante, o grande rocim, o pangaré erado, de Dom Quixote. A certa altura do diálogo-soneto, Babieca pergunta: "Será tolice amar?" e Rocinante, responde: "Não é muito prudente." Babieca retruca: "Estás metafísico." E Rocinante contesta, enfático: "É que não como!"

A metafísica pode ser "a consequência de estar mal disposto" (F. Pessoa), mas, segundo Rocinante, para nós uma testemunha digna de toda confiança (!), ela, antes, – daí, seguramente, a indisposição! – é coisa de fome, melhor, de jejum, de abstinência. De *privação*, com certeza. Então, coisa excelente e exemplarmente da vida do homem, pois só o homem jejua – só ele *se* abstém, *se* priva. O "se" vai grifado para acentuar a forma passiva, mais precisamente, a voz média, reflexiva, que é a que anuncia uma atividade que termina no próprio sujeito que a pratica. Trata-se, portanto, de uma ação que se reverte sobre o próprio sujeito, que nele repercute de volta e acaba determinando, constituindo este próprio sujeito. Na verdade,

---

1 Professor titular do Departamento de Filosofia da UFRJ.

ele é o que é, pratica o que pratica e como pratica, porque já é e já age *desde* ou *a partir de* isso que pratica ou faz. Enfim, rigorosamente, uma ação, na qual não há sujeito! O jejum, aqui em questão, é uma *ação* (!) de tal ordem, de tal natureza!

Mas, afinal, que jejum é esse?!

2. O jejum é de vida. Não vida no sentido biológico, mas no sentido banal e corriqueiro como falamos de vida, de "nossa vida" – que ela é boa, ou ruim, ou um buraco! O fato é que o homem se abstém, se priva de viver. Não que ele se mate, cometa suicídio, mas que ele também *não* vive, à medida que ele se *retira*, se afasta do viver, do existir e, assim, se recolhe na distância, no *lugar* e na *hora* do *ver* (ou do *ouvir!*) e, desse modo, se torna um *espectador* – um *estranho* espectador. Espectador de si mesmo e da própria vida. Estranho, porque é um espectador interessado, partícipe, comprometido, pois esta distância aberta ou cavada é o acontecimento único que, de fato, possibilita e concretiza uma aproximação, um ver interessado ou *desde dentro*, isto é, desde e como o modo próprio desse ente, cujo modo de ser é o da distância, antes, o da *encruzilhada*, que é a distância-proximidade, o viver-não-viver! Portanto, o que queremos dizer é que o homem e só o homem *ultra-passa, trans-cende* o puro ou o mero viver, existir, qual seja, o ser diluído na ocupação com as coisas e nas coisas e se *retrai* ou, antes, como que se projeta para fora desse acirramento, dessa azáfama, que é o viver e, estranhíssimamente, em se pondo fora, distante, então e *só então* realmente *entra* no viver, na textura mais própria e mais funda do existir. E isso porque, assim, desde e como distância, o homem, segundo a formulação lapidada de Hegel, entra *no elemento do pensar*. Ao dar-se conta desse ultrapassamento, dessa autotranscendência, que inaugura um modo de ser absolutamente paradoxal, e ao aí insistir com o propósito de compreender ou de entrar no sentido do sentido – em suma, a esse espaço, a essa instância chamamos *metafísica*. A ação, a atividade nesse, *desse lugar* ou *espaço é filosofar, pensar*. Ainda em outros termos: a filosofia, o pensamento, acontece, *só* pode acontecer nesse *espaço*, como ação ou atividade desse próprio espaço.

Entender esse modo de ser imediato e desconcertante, é entrar no entendimento, na compreensão do homem, da essência do homem. "Essência" é uma palavra para dizer, no caso, o que o homem é sempre,

a cada passo; o que ele *já* é sempre e a cada passo para ser, para poder ser e continuar a ser isso que ele é – homem. Assim, essência do homem, p.ex., está falando daquilo que insistentemente é o próprio *humanar-se* do homem, o próprio e insistente fazer-se homem do homem. Vamos, portanto, procurar descrever e caracterizar este modo próprio de ser do afastamento, da distância, que também chamamos abstinência ou privação de vida, de viver, para entrar na essência, no modo mais próprio de ser desta mesma vida, isto é, da existência humana.

Vamos começar nos utilizando de um episódio. Um episódio da vida de Van Gogh e contado por ele mesmo.

3. Em maio de 1888, Van Gogh envia de Arles uma longa carta a seu irmão, Théo, na qual ele também descreve sua nova moradia, que é igualmente atelier, local de trabalho. Provavelmente, diz ele, não mais se mudará daí. Dirá ainda que, porém, acha o local muito à vista, devassado, e que, no contexto geral, é pouco provável que uma mulher venha a ser atraída por tal local. Diz pressentir, que dificilmente um flerte, uma "paquera", ("une crise juponnière") possa levar a um "juntar os trapos", "a un collage!". E completará: "Mas com o meu temperamento, divertir-se, farrear ("faire la noce!"), e trabalhar não são compatíveis e, nas circunstâncias, é preciso contentar-se em fazer quadros. O que não é a felicidade e nem a verdadeira vida – mas, que queres?! Esta vida artística, que sabemos não ser ***a*** verdadeira, parece-me tão viva que seria ingratidão não contentar-se dela, com ela"[2].

Van Gogh diz: "Com o meu temperamento". Temperamento é têmpera e tempero. Daí também, índole, caráter – estigma. Enfim, determinação, identidade. No caso, seu modo próprio e intransferível de ser, que é ser pintor – pintar. E isso, a saber, pintar ou trabalhar, para Van Gogh, se mostra incompatível com "farrear", divertir-se, quer dizer, *viver* ou, na insubstituível cunhagem francesa, "faire la noce!" Nas circunstâncias, porém, diz Van Gogh, é preciso contentar-se em fazer quadros (e não *noce!*), isto é, pintar! Mas, que circunstâncias?! Justo as do temperamento, ou seja, do caráter, da identidade, do *destino*, que é irrevogavelmente ser

2 Cf. Van Gogh, V., *Correspondence Complète*. Gallimard, Paris, 1960, v. III, p. 60

pintor, pintar. Por isso, cabe, *impõe-se* pintar – fazer quadros. E agora vem a passagem crucial, que diz: "[isso, porém] não é a felicidade e nem **a** verdadeira vida, mas ..." Uma linha abaixo, vai repetir: "... esta vida artística, que sabemos não ser **a** verdadeira..."

Por que pintar não é **a** felicidade? Por que não **a** verdadeira vida? Onde está o desvio, o erro? Seria o afastamento, a distância, na qual, desde a qual se faz o *ver*, que é o pintar ... e também o pensar?!

A *felicidade*, no sentido mais amplo, seria "faire la noce", isto é, farrear, divertir-se, fazer bodas, núpcias ... com a Terra, 'na alegria de todos os amantes'... Seria, pois, esquecer, perder-se, entregar-se, como que abandonar-se e assim diluir-se todo no próprio *elemento* do viver, que é ser todo ação, atividade, todo comprometimento imediato e largado, solto, abandonado. E justamente isso, a saber, entregar-se, abandonar-se todo à toda ação e atividade – o *real* viver! – isso, sim, seria propriamente **a** verdadeira vida. O erro, o desvio, seria a distância, o *fora*, o desviado dessa vida, desse viver e que se caracterizaria mais propriamente como um não viver. Aí, nessa distância, se faria o pintar, a vida artística.

Abra-se um parênteses para se dizer que, em fevereiro de 1890, quase dois anos após esta carta que estamos comentando, numa outra carta de Van Gogh, agora a um tal *Monsieur Aurier*, que escrevera um artigo sobre sua pintura, ele, de novo, se refere ao "temperamento de artista", fala de Boccacio, o autor do *Décaméron*, e o descreve como "um melancólico, vendo passar *la noce du beau monde*" e, enfim, diz ser ele, Boccacio, "le mis de côté"![3]

O artista, portanto, como **o** *de fora, de lado, à parte, à margem*... Seria também este *à parte, à margem* o lugar e a hora da metafísica e aí o pensamento como exercício, ação ou atividade do próprio ver, da própria distância? ...

Mas, voltando e retomando a citação da primeira carta, a vida artística, quer dizer, a da distância, do à parte, que mais se assemelha a um não-viver e a uma espécie de morte, diz Van Gogh, "parece-me tão viva, que seria ingratidão não contentar-se com ela", isto é, esta vida da distância e do à parte parece tão viva, que seria ingratidão não cumpri-la, não vivê-la, quer dizer, para Van Gogh, seria ingratidão não pintar, não fazer quadros!

3 Cf. Op. Cit. p. 438\9

Que vida é essa desse não-viver? E por que não viver este não-viver seria ingratidão? Seria isso, a saber, a distância, o *à parte*, um dom, um presente, uma graça?! A metafísica, desde que jejum, abstinência de vida, de viver, seria igualmente muita vida e, não cumpri-la, não realizá-la, isto é, não pensar, uma grande ingratidão?! Aqui precisa-se confessar: viver não é preciso! Pintar, pensar, *fazer quadros, fazer metafísica – isso* é preciso!

Mas, quem faz metafísica, o que é que faz? O que realmente está em questão? Vamos entrar nesse não-viver, nessa distância, nesse à parte, pois aí parece haver muita vida. Tanta, que seria ingrato não alegrar-se, não *satisfazer-se* nisso, com isso...

4. À margem, à parte, distante, *fora* da vida. *Fora?!* Quando se retira, quando se aparta da vida, isto é, do viver ou do existir concretos, que é o *ralar*, o *moer no aspr'o*, é aí, somente aí ou então que o homem *salta para dentro da vida!* Portanto, este salto, que chamamos ultrapassamento ou auto-transcendência, não é nada que se faça ou que se ponha para fora e para além da vida, mas, sim, como que o salto para dentro do próprio homem, para a própria vida, que então se toma, talvez se re-toma, se (re) apropria de si mesma e, assim, vem a ser o que é – isto é, se revela para si própria em sua própria consistência. Só o mau entendimento projeta este acontecimento de ultrapassamento para fora e para além da vida e das coisas, assim entendendo e mal entendendo meta-física. Ao contrário, metafísica define este âmbito, esta dimensão ou este modo de ser ímpar do homem, que se determina como *lugar* e *hora* do pensamento, que é quando o homem, vindo a ser o que é, ocupa plenamente todo seu lugar ou preenche integralmente sua determinação própria. Em suma, é quando ele é *m a i s* homem, mesmo *necessariamente* homem, em cumprindo isso que o grego chamou "bíos theoretikós" – vida contemplativa! E, insistamos, isso não é nada *fora* da vida, *além* dela ou das coisas, num outro plano, numa outra esfera ou estrato – o além mundo, o suprassensível, o metafísico, visto e falado desde o senso comum, desde os *idiotas da objetividade* ou, como diria Dom Quixote, desde o entendimento curto e raso de curas e de barbeiros... Ao contrário, é só aí e só assim, como metafísica ou autoultrapassamento, que vida ingressa no seu próprio elemento e se conquista a si própria como exercício do pensamento. Pensar é preciso!

Mas preciso é também perguntar: entrando *em si*, saltando para *dentro* da própria vida ou do próprio viver, em *quê* se entra? *Onde* se entra? Enfim, o que é e como é propriamente esse *elemento*, que é o viver, a vida, e que se abre quando se abre salto, quando se instaura autoultrapassamento, quando se dá autotranscendência, quer dizer, quando se cava o *espaço-*, quando se inaugura o *lugar-*, a *hora*-metafísica?

Com este salto para *dentro* da vida, o homem ingressa num não-lugar, em não-coisa – em coisa nenhuma, em lugar nenhum, pois a partir desse salto tudo se des-coisi-fica. Parece entrar na não-vida, no não-viver. O homem ingressa, então, num buraco, num oco... É quando ele funda, mais fundamente *v ê* a vida, o viver, e, então, precisa ver oco, buraco – jejum, abstinência, *privação*. Mas onde estamos? De que se está falando? Como?

5. Do *Zaratustra*, de F. Nietzsche, ouvimos: "... quanto mais fundo o homem olha na vida, tanto mais fundo vê ele também na dor ... Dor-Homem é a dor mais funda ...O próprio ver, não é ver – abismos?"[4]

"Ver" não está falando do órgão da visão, descrito, p.ex., na neurofisiologia. "Ver" está falando, sim, por parte do homem, da instância do dar-se conta que é, que há, que existe – enfim, que vive. "Ver" é o acontecimento que se infiltra no abrir-se da distância, no apartar-se do viver, entenda-se, da azáfama, do *bulício*, que é o ocupar-se e medir-se distraídos com as coisas, com o mundo. Melhor formulado: "ver" é o que nessa brecha, nessa racha enquanto tal, i.é, enquanto o próprio ver, se ilumina, se evidencia – se faz visível. É, pois, um ver que não somente vê, mas ele vê e conjuntamente vê que vê, isto é, *sabe-se*, melhor, *sente-se* na determinação de ser e aparecer e, assim e por isso, ser e estar sempre à beira da instauração, do *batismo* da vida e, então, de tudo que nela se dá, *pode* dar-se, vir a ser, aparecer. Ver, assim, é ser partícipe do viver ou, o que é a mesma coisa, ser no sentido e na determinação do próprio viver, do próprio existir. Ver fala do modo de ser imediato e fundamental do homem, quando este aparece e se faz para si próprio. Parece que "antes" ou "fora" disso não é, não há. Ver, assim, é o proto-acontecimento, o "Ur-phänomen" (Goethe), ou

4 Cf. Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, parte III, Da visão e do enigma.

seja, o fenômeno arcaico, o acontecimento *elementar*, no sentido que ele se faz o próprio elemento do e no viver humanos. A partir daí evidencia-se que, no homem, para o homem, viver é também e principalmente ver. Ver que reclama, que impõe a distância cavada na brecha, na racha. Então, de algum modo, o homem faz-se testemunha (mártir!) e expectador do acontecimento que lhe determina, que lhe perfaz e performa. Ser assim é ser uma espécie de morto-vivo... Um pierrô!?

E *este* ver, que é o co-visto em todo ver, diz o texto citado de Nietzsche, é ver abismo(s). Abismo, o *a-bysso,* é o sem fundo. Sem fundo, no sentido que este se retrai à medida que eu, p. ex., *não aquiescendo no sem-fundo,* dele quero me aproximar para, p. ex., dele me apropriar e me assegurar. Ele, então, se retrai, recua. Mas se eu, por outro lado, agora, *aquiescendo no abissal,* paro, ele então, *enquanto e como* sem fundo (abissal), permanece, *insiste*. É, pois, sem fundo à medida que quero fazer do fundo um fundamento – de preferência um fundamento inconcusso, isto é, certo, seguro, inabalável. Isso ele recusa, disso ele se esquiva, a isso ele se retrai – tudo por pudor e nada por mera e caprichosa recusa. Mas por que isso, por que assim e por que abissal?

Abissal, porque este acontecimento, que é o viver, entenda-se agora, o ver que, de algum modo, vê que vê, é gratuito. E gratuito, porque súbito, i-mediato. Ele, tal como o raio, dá-se e, paradoxalmente, *sempre já se deu*. Isso quer dizer que não há nada *fora,* isto é, *antes, atrás, além* ou *aquém* dele, que seja ou que possa ser seu princípio, sua causa, seu determinante. Em última instância, tudo que se dá no viver, todos os modos possíveis de ser, enfim, tudo ou todas as *coisas*, tem ou são esta textura abissal, isto é, tudo vem a ser, todas as *coisas* são *batizadas,* nomeadas ou instauram-se *in hoc signo*. Por isso, *todo ver*, enquanto retomada deste acontecimento arcaico e inaugurador, *é ver abismo*. Esse abismo, quando entrevisto e consentido, é que dá contenção ao ver, a todo olhar, não o deixando evadir-se no infinito da cobiça, na volúpia do ilimitadamente pro-fundo, quer dizer, este abismo, quando entrevisto e consentido, não deixa o olhar se tornar concupiscência.

"Quanto mais fundo o homem olha na vida...", quer dizer, quanto mais intensa e profundamente (essencialmente) o homem olha na vida, ele vê sem fundo (!), ele entra no abissal, pois, na vida, o fundo, o mais fundo, o inteiramente profundo é o raso do sem fundo, a superfície do abissal, que teima em se pôr e se impor. A imposição desse abissal é a evidência do sem

porquê, do sem para quê, do sem *de onde* e sem *para onde* – ou seja, a pura gratuidade e, assim, a transparência da sombra ou, o que é a mesma coisa, o puro transbordamento, a pura superabundância do que é dom, dádiva, presente. Pura transcendência.

E olhar assim, ver *isso,* a saber, o abissal – que é ver o próprio não-ver! – é ver também "na dor". "Na" diz "em", "in", "intus", isto é, para dentro, mesmo no mais dentro, quer dizer, na própria essência ou no modo último (primeiro!) de ser da vida. Essência não é nenhum algo fundo, profundo, atrás, que se soma à coisa, mas, sim, a própria coisa no seu fazer-se desde si mesma, isto é, desde sua determinação própria.

Imediatamente, pelo menos imediatamente, dor não está falando da sensação desagradável ou insuportável em virtude de alguma lesão, de alguma contusão – p. ex., uma martelada no dedo ou uma topada no pé da cama! – mas... Mas o quê? Que dor é essa? É a dor mais funda, mais profunda, mais essencial e mais abissal, que quase sempre é até imperceptível, e que é a dor que dói em todas as dores, em todos os *doeres*. É, portanto, como que a dor mais dor e que o texto citado, de Nietzsche, denomina "Dor-Homem" – "Menschen-Schmerz".

Mas, afinal, que dor é essa? Justo a dor da distância, do à parte ou à margem. A dor, que é a evidência de ser um certo não-ser, de viver um certo não-viver. A dor que é a *sensação*, o *sentimento* de ser um incontornável *jejum,* uma inevitável *abstinência, uma constitutiva privação.* Sim, é a sensação de ser uma espécie de morto-vivo – a dor, que é a melancolia do "mis de côté", do *à parte, à margem*, tal como van Gogh disse do poeta, de Bacaccio! Ou, numa outra cunhagem, menos contundente, o sentimento de estar jogado num oco, num buraco...

Expliquemos melhor. Trata-se de um modo de ser, para o qual se evidencia e se impõe que ser é precisar *fazer ser,* fazer existir, fazer viver. É o oco, o buraco que impõe fazer, que exige agir, realizar. Isso é, será destino histórico – *estória,* que é devir, suceder, acontecer. É a dor que é a sensação da evidência do precisar ser esforço, empenho, sim, *trabalho* – o estranho trabalho, que é a ação de auto-fazer-se desde o nada de si. E isso por ... nada! Graças a ... nada! O homem não é coisa nenhuma. É, sim, a única *coisa*, o único *ente*, que não está feito, dado, acabado, mas é um por-fazer, o precisar ser um vir-a-ser – enfim, um esforço, uma tarefa, uma conquista desde o nada de si mesmo.

Desconcertantemente, paradoxalmente, vê-se que vida é superabundância de ... falta! Transbordamento de ... privação! Um excesso – de não ser, de precisar fazer! De fazer a coisa nenhuma que a vida é. O viver, que é fazer vida, tecer o tecido de Penélope, que é festa de vida, rendado de núpcias e ... mortalha! A vida, assim, é mesmo um dom, uma dádiva, um presente ... de grego! ...

Outro modo de nomear esta dor, é dizer que ela é a sensação, a evidência de que a casa, o lar, a pátria do homem é o finito, o limite. A dor, que é a intransponível sensação de que o lugar do homem é, sim, uma constitutiva privação. É isso que abre, que anuncia e anuncia para sempre a metafísica, isto é, o salto que salta e que joga para dentro da vida. Será isso maldição? Alegria – uma grande alegria?! Revolta, ódio, rancor, azedume, amargura? Ou consagração e bênção?! ...

6. Dissemos: uma constitutiva privação. Parece que se está a falar de um quadrado redondo ou, em versão tedesca, de um ferro de madeira. Lembra ainda a seguinte piada, essa tupiniquim, creio: uma senhora, dedicada dona de casa, dirige-se ao armarinho do bairro e pede ao balconista um retalho para remendo. O balconista, polido, atencioso, todo solícito, lhe pergunta: "Mas minha senhora, por favor, e qual é a cor do buraco?!"

O fato é que estamos diante da tarefa de definir a cor, isto é, a textura desse buraco, chamado homem, e que se diz ser privação. Porque, se se fala de uma *constitutiva* privação – então, a privação seria a *substância* do homem! –, vem logo a objeção: ora, se é constitutivo, i. é, se há sob a forma de ter, de possuir, de pertencer, então não falta, não pode faltar! Como falta, ausência, um não-ser e não-ter pode ser constitutivo(a), "positivo(a)"? Trata-se, sim, de definir a cor do buraco, o que, pela própria tradição metafísica, é impossível, uma insensatez, uma vez que cor, diz esta tradição, não é substância, não pode ter textura, pois para ser, para existir, ela precisa de um outro, de um corpo, de um suporte (uma substância!) sobre o qual se estenda. Cor não é suficiente. Substância, ao contrário, é aquilo que não precisa de nada mais que ela própria para existir – substância é real suficiência.

Privação ("stéresis") é um conceito aristotélico[5] e, sem considerar os casos todos previstos e enunciados por Aristóteles, uma autêntica privação é não possuir, não ter o que *naturalmente* (segundo a *natureza* própria) *devia* ter, isto é, trata-se de uma falta que transgride todas as circunstâncias necessárias (*naturais*) para ter ou possuir. Por exemplo, num homem, a falta da visão ou do andar; em um pássaro, a falta do voar; num peixe, o nadar.

Que o homem seja constitutivamente privação, quer dizer: para o homem, não ser privação é o mesmo que não ser homem. Ela é necessária. Quando dissemos que o homem é também um buraco, um oco, ou seja, que ele também não vive, à medida que se retira do viver e se instala na estranha morada que é o ver, a distância, o *à parte* ou *à margem* – ao dizer isso, *quem* diz ou diria que ele *deve* ou *deveria* não ser este vazio, este oco, essa distância? De onde vem isso? Quem fala isso?! Seria uma nostalgia? A nostalgia de não ser pedra, de não ser couve-flor, um vagalume ou um carro de bois?! "Ah, se eu fosse um vagalume!", suspira um verso de Machado de Assis. E, em Fernando Pessoa, ouvimos:

> Quem me dera que a minha vida fosse um carro de bois
>
> ... ...
>
> Eu não tinha que ter esperanças – tinha só que ter rodas...[6]

Pedra, couve-flor, vaga-lume, carro de bois – estaria aí o paraíso perdido?! ...

Nostalgia é a dor causada pela ausência da pátria, do lar, da casa. Qual a pátria, o lar, a casa do homem? Seria *antes* e *fora* do abrir-se de distância, do cavar-se do *à parte*, do *à margem*? Antes?!! Como *antes*, se esta e só esta, a distância, é, *pode* ser pátria, casa, lar?! *Antes* é o que não há, o que *não pode* haver, ser!

O fato é que o lugar, a casa ou a pátria do homem é esta falta, esta privação mesma. Recordemos que falta, privação, fala da situação humana de carência, de desejo, de busca, de incompletude, de necessária ação,

---

5 Cf. Aristóteles, Met. V, 22

6 Poemas completos de A. Caeiro, em Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Aguilar Editora, Rio, 1974, p. 214.

de fazer, quer dizer, de precisar *fazer ser,* fazer vir a ser ou fazer vida – viver. Enfim, falta, privação está falando da necessidade do homem de ser história, devir – destino. E tal falta ou privação é casa, é pátria porque absolutamente não há homem antes, depois, além, aquém – em suma, não é e não há nada ou nenhum *fora* disso, dessa *situação.* O abrir-se de distância e a concomitante falta, privação – *isso* é *a* hora, *a* determinação do homem. É um acontecimento que lhe sobrevem, isto é, vem sobre ele e o acossa, o toma. Estranhamente, um acontecimento que *p o d e* sobrevir ao homem, isto é, nele tem eco, ressonância, *guarida.* E isso por ser o homem, em sua última (primeira!) constituição ontológica, numa formulação pinacular de Kierkegaard, "a realidade da liberdade como possibilidade para a possibilidade"[7]. "A realidade da liberdade", isto é, o acontecer, o fazer-se de disposição ou abertura *espontâneas,* quer dizer, desde nada, por causa de nada ou em razão de nada. "... como possibilidade para a possibilidade", ou seja, tal abertura faz com que (possibilita!) possibilidade (i. é, um possível poder-ser na/da vida, no/do existir) venha sobre o *ente* (homem e *só* homem) que está *na* ou que é *a* possibilidade de ser tocado, tomado por possibilidade e, então, é ou está *na possibilidade de acolher possibilidade.* E isso se revela ser incontornável, irrevogável determinação, ou seja, se revela ser a própria consistência de seu ser ou modo de ser. Assim se cumpre ou se faz, por ser da essência, i. é, da consistência, do homem não ser como coisa é, a saber, não ser dado, pronto, acabado. Não ser a suficiência da substância. Mas o homem se revela como poder e precisar ser, poder e precisar ser um vir-a-ser num fazer. Então, ser história, isto é, não ser como suficiência substancial, mas como histórica (*estórica*) indigência[8]. E que fique aqui anunciado, à guisa de nota: cabe ao homem ser e ter suficiência, *satisfação* na indigência e como indigência. É o único modo de ser *cheio, feliz,* no pouco, no pobre, na *falta.* Para tanto, é preciso não querer e não colocar como dever ser o que ele, o homem, por princípio *ou* constituição, não *pode ser.* Não ter *inveja,* isto é, alegrar-se na ação, pela ação, no esforço, pelo esforço. Para isso, é preciso ser o trabalho, a ação, que se faz com *gosto,* desde interesse próprio. Esta será a ação que libera, que liberta um próprio, uma identidade. Em suma, uma ação que é movimento, *estória* (devir,

---

7 Cf. Kierkegaard, S., *Conceito de Angústia*, cap. I, 5.

8 Sobre substância-suficiência, história-indigência, cf. Gasset, Ortega y, *Sobre la Razon Historica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 96 a 98.

suceder, vir a ser) de liberdade, à medida que libera, liberta, um poder-ser que precisa ser. Exemplarmente são ações que brotam da arte, do desporto e, às vezes (quando grande!), da guerra – ações exemplarmente e absolutamente necessárias, transbordantes, superabundantes, por puro excesso e pura prodigalidade da vida-p*ouca*...

O fato é que a privação constitutiva do homem – jejum, abstinência, indigência ontológica – não é *nada externamente coercitivo*, mas algo que, *gratuitamente,* como *gesto sobranceiro e supérfluo de transcendência*, lhe sobrevem, lhe acolhe e assim lhe faz, lhe perfaz. Daí seu caráter essencial ou constitutivo. Portanto, o homem é espontaneamente, dadivosamente indigente – inocentemente pobre, fraco, carente. Incontornável limite, finitude. Com a mesma graça e inocência com que a pedra é pedra e a couve é couve, o homem é homem... O que neles é ser pedra ou couve (suficiência, inércia substancial), no homem é ser homem, quer dizer, é precisar fazer vir a ser um modo de ser que é fazer-se, tornar-se! Indigência, que é o mesmo que liberdade e história (*estória,* i. é, suceder, acontecer, dar-se).

Façamos, pois, uma correção, um acerto de rumo. Esta privação, na verdade, não pode ser entendida tal como habitualmente se a entende, a saber, como falta, como deficiência, no sentido de ser *menos* do que *deve* ou *deveria* ser. No caso, tomar-se-ia como critério ou como medida do *dever ser* algo *fora* do homem, um algo não homem, sub-homem, p. ex., uma coisa, uma substância, ou seja, um algo já consumado, locupletado. Ou, por outro lado, tomar-se-ia um algo super-, além-homem, tal como Deus, espírito puro, consciência absoluta, *natureza.* Portanto, um algo que o homem absoluta e radicalmente *não pode ser*, uma vez que, o que quer que seja, só pode ser isso que já é – entenda-se, isso e só isso que está no âmbito de sua real *possibilidade* de ser. Em suma, o homem, p. ex., *não deve* voar, porque *não pode* voar; não deve arrulhar como pomba, pois absolutamente não é pomba! Também não deve ser Deus ou espírito puro, absoluto, pois *não pode* ser Deus, espírito puro... Querer e colocar como dever ser o que por princípio e constituição *não pode ser*, por estar fora, além ou aquém, de sua possibilidade de ser – aí já entrou a presunção, a sanha, a *hybris.* Grassa também ingratidão. Ingratidão e nostalgia. Nostalgia, tal como uma paixão inútil, pois é anseio por uma pátria tal como não há, como não *pode* haver – pátria nenhuma! Anelo por aquilo que constitutivamente não *pode* ser... Isso é querer, desejar, aspirar – anelar *d e m a i s* ...

7. Vamos fechar estas considerações. Lembrando a frase inicial de Van Gogh, "a vida artística parece tão viva que, nas circunstâncias, seria ingratidão não pintar". Igualmente, nas circunstâncias, seria ingratidão não pensar, não fazer metafísica, pois metafísica é essa coisa igualmente tão viva, que é a vida da/na distância, do/no olhar. Tal circunstância, tal situação, não é nada acidental, contingente, do tipo "tanto pode ser, quanto não ser!" Não. A circunstância é a instância radical, portanto, inevitável, necessária, que envolve, que circunda o homem e o faz, perfaz – qual seja, o seu ser à parte, à distância. Isso é preciso, pois é, faz-se, dá-se irrevogavelmente – não pode não ser! Mas como pode acontecer ingratidão em relação a algo que se mostra inevitável, necessário? À medida que o homem, auto-investido no poder da consciência autônoma e, então, na auto-determinação dessa própria consciência (o sujeito ou a *vontade* modernos), pode tentar neutralizar ou pretender escamotear, esgueirar-se da *situação*, p. ex., pela via da insurreição e da revolta contra este acontecimento, superdimensionando, superpotencializando o poder da autonomia da vontade. E isso se faz, acontece, primeiro, projetando o plano metafísico *para fora e para além* da vida, num dever-ser ideal, e, segundo, a partir daí, tentar corrigir, reformar ou reformular e até mesmo, hoje, a tecnociência, *s u b s t i t u i r* a vida pouca e pobre, desde ato, ação ou poder da vontade. Enfim, tal revolta acontece quando o homem decide se *v i n g a r* da própria vida, da própria existência, à medida que, na vontade e desde vontade, busca adequar, ajustar *esta* vida *àquele* plano ideal. Quando isso acontece, aquiescência já se desfez e já se infiltrou, já se instalou a sanha, a *hybris* – isto é, o impetuosismo voluntarista de *l'homme révolté* ou do *tipo* moderno. Foi constatando, no homem moderno, uma tal revolta contra o finito, o limitado, i. é, contra a necessidade aberta pela distância-proximidade, que Dostoievski definiu este homem como "o bípede ingrato". Esta revolta contra o necessário instaura, por um lado, a maior servidão e, por outro, faz desse tipo revoltado um tipo por excelência infantil, pueril – bobo!

É importante repetirmos que, aqui, metafísica não está se referindo a alguma doutrina ou a uma disciplina da filosofia, alguma *cadeira* do curso de filosofia. Metafísica, aqui, sendo entendida a partir do salto, que é a transposição para a dimensão essencial do aberto, da distância, está dando nome à *ação*, à atividade deste próprio âmbito irrevogável que se abre, que se impõe e que determina o homem como o vivente que precisa destinar-se, isto é, fazer-se desde si próprio, como ação, como esforço e

conquista – autorrealização, autoconquista. E tal âmbito é ação uma vez que revela, impõe a necessidade de ser um por-fazer, de precisar fazer vir-a-ser a possibilidade de ser, que o homem é. Portanto, aqui, mais uma vez, metafísica não está remetendo a nada para fora, além da vida e do homem e que se colocaria, então, como modelo para este próprio homem, como dever-ser para a vida. Isso seria o que habitualmente se denomina *platonismo.* Mas não, em falando da ação ou da atividade dessa ultrapassagem, dessa auto-transcendência do e no viver, metafísica fala de um saltar para dentro da própria vida, realizando e cultivando, sob a forma de pensamento, este lugar e esta hora instaurados. Pensar é a ação singela de, a partir da distância e *s ó* a partir da distância irrevogavelmente aberta, pôr-se à altura das coisas e, assim, nelas e desde elas, *medi-las,* dize-las. Aqui e assim se faz, se dá a vida própria dessa distância, desse *olhar*, onde vida se mostra *m a i s* vida, pois se evidencia ser o pensamento a própria gênese da gênese, a própria *vida da vida*. Diálogo da alma com ela mesma, disse Platão; pensamento que se pensa, formula Aristóteles e, numa outra configuração, ecoa igualmente em Hegel e se impõe como tal para nós.

Nesse aberto, nesse espaço metafísico, faz-se, cumpre-se pensamento, o pensamento radical ou essencial, que é o que, nas coisas e desde as coisas, então, em se colocando nelas ou à altura delas – assim a elas se ajustando e por elas se *regulando* – vai se pôr à altura da própria vida e celebrá-la, dize-la, isto é, *vê-la,* que será sempre ver e celebrar abismo, gratuidade. Metafísica, aqui e assim, é o intransponível, o insuperável *espaço* de realização da essência, da *condição,* da *situação* humana. Metafísica fala, portanto, da hora do fazer-se e acontecer do pensamento como vida da vida. Assim, como vida da vida, metafísica é como o lugar e a hora de celebração da ação inútil e necessária, isto é, o lugar e a hora de bênção e de consagração de vida, de existência, como consagração e bênção de limite, de pouco, enfim, da constitutiva privação ou do *jejum,* que é o humano viver – a excelência, que é viver o não-viver. Uma grande alegria. Nada ter. Nada querer. Nada poder. Ser só o que é:.jogado. Aí, inutilmente. Tal como uma *natureza morta*, melhor, uma *vida serenada*, um *"Stil-leben"*, numa tela de Cézanne...

A ORIGEM ESTÉTICA DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE LUIGI PAREYSON

Íris Fátima da Silva[1]

1 A origem estética da ontologia hermenêutica de Luigi Pareyson e a coincidência de autorrelação e heterorelação como "Existência"

Luigi Pareyson viveu 73 anos (1918-1991), foi considerado uma das grandes revelações filosóficas italiana do século XX. Tornou conhecido na Itália, o "circuito" dominado pelo neo-idealismo, isto é, o existencialismo alemão. Aos 21 anos apresenta a sua tese de conclusão do Curso de Filosofia na Universidade de Turim intitulada: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers,* publicada no ano seguinte em (1940), obra que não se deteve apenas a complexidade da especulação Jaspersiana, mas também a discussão de testemunhos e aspectos essenciais de outros existencialistas. Amigo de Gadamer, conheceu pessoalmente Jaspers e Heidegger em sua trajetória de estudos na Alemanha.

Pareyson nos adverte para o fato que não se pode filosofar "alle spalle" da própria vida e que esta deve direcionar também o olhar para o sofrimento e o mal que marca a existência humana. Nas considerações introdutórias à nova edição de *Esistenza* e *persona* (5, ed., 2002), Pareyson enfatiza o seguinte: "a situação filosófica contemporânea está ainda em grande parte dominada pela problemática existencialista, e por outro lado notavelmente interessada nos problemas do personalismo". As reflexões pareysonianas sobre a "retomada da dissolução do hegelismo"[2], sobre o "novo" significado filosófico do existencialismo, são problematizadas no cerne de uma reatualização hermenêutica do existencialismo como *personalismo ontologico*. Inicia-se, então, o impasse do existencialismo numa direção que além de *ontológico* é *personalístico,* e isto nos conduz até a filosofia sucessiva de Pareyson, *ontologia do inexaurível.*

---

1 Doutoranda em Filosofia PIDFIL/UFRN.

2 Pareyson, Luigi., 1995. p. 7.

De acordo com Pareyson a "Estética se situa no ponto de conjunção de filosofia e experiência. A definição do termo "estética" continuará sendo um desafio, haja vista a ampla diversidade de sentido no âmbito das artes. Os princípios que envolvem a natureza e a tarefa da estética são de caráter filosófico e se diferenciam dos conceitos de poética e de crítica de arte. Pareyson nos mostra este aspecto pormenorizadamente no Capítulo I "Natureza e tarefa da estética", em sua obra *Os problemas da poética*, publicado pela editora Martins Fontes, em 2001. Nesse estudo, Pareyson afirma que para explicar o significado da palavra "estética" é possível evoluir partindo da etimologia do termo, adotado no século XVIII, pela influência do romantismo alemão que evidencia a relação entre o belo e o sentimento. O conceito de estética desde então foi construído, tendo como ponto de reflexão o surgimento da arte moderna, segundo a qual o belo, no sentido clássico, não era mais objeto da arte. Vale dizer que esta reflexão evidenciou a idéia de que a beleza não estaria no objeto em si, mas no resultado da arte. Esse processo levou-nos a entender, na atualidade, o amplo significado do termo estética. Pareyson problematiza a discussão da natureza e caráter da estética, que, para ele, consiste numa reflexão filosófica destinada à experiência "real" dos artistas, pensar a arte a partir do fazê-la, mas sem esquecer o caráter filosófico exigido pela estética, isto é, pensar a arte inserida no mundo é o modo mais próximo do caráter fabril do processo artístico. Essa discussão conduz Pareyson a direcionar seu pensamento sobre a estética, ao demonstrar que a filosofia não dita normas, mas sim investigações que emergem da experiência estética, ou seja, faz uma reflexão sobre os problemas da beleza e da arte, reflexão essa que se desenvolve sobre a experiência estética. Nesse sentido, a estética não dita normas. Ela se utilizará da poética e da crítica para conduzir normas e regras direcionadas à arte. Vale dizer que o autor apresenta a tese de que "a estética é e não pode deixar de ser filosofia" (p. 4), por manter sua autonomia de reflexão sobre a experiência estética. Pareyson nos lembra sempre que a condição histórica do discurso humano não reduz o caráter filosófico da estética. A verdade da obra só se mostra na situação histórica, este é o nosso modo de acesso a ela, é a possibilidade de interpretação que caracteriza o acesso à obra. "...a interpretação é, ao mesmo tempo, revelativa e histórica" (PAREYSON, 1994, p. 4).

Gianni Vattimo, um dos alunos mais notáveis de Luigi Pareyson, escreve um texto dedicado à estética de seu mestre, intitulado: "Pareyson da

estética à Ontologia", publicado na *Rivista di Estetica*, p. 40-41, (1993), 3, de onde destacamos aqui a seguinte passagem: "...a reflexão sobre a estética não é apenas um fio marginal ou específico do pensamento de Pareyson, mas é a chave de volta da sua específica posição no âmbito da hermenêutica e do seu significado. O seu pensamento parece sempre destinado a assumir mais notadamente". Segundo esta indicação, pode-se evidenciar o nexo que subsiste entre a ontologia hermenêutica de Pareyson – isto é, os conceitos de verdade e ser pensados como abismo originante – e a obra de arte, como origem das suas execuções. Tal como a obra é a origem das suas execuções, a verdade é a origem inexaurível das suas interpretações e o ser é a origem da compreensão do ser. Em relação ao nexo verdade-ser, Pareyson escreve em "Existência e Pessoa" (p. 217) o que se segue:

> O problema do conhecimento da verdade [...] não é gnosiológico ou historiográfico, mas metafísico, e retoma no fato que a afirmação do ser não pode ser que pessoal, e neste sentido histórica, porque eu mesmo sou afirmação do ser, o meu próprio ser é uma perspectiva sobre o ser: ser para mim, isto é, que eu seja, significa ser perspectiva sobre o ser.

Vale ressaltar que Pareyson tenta pensar a origem, isto é, (o ser, a verdade) não mais como "*sumum ens*" ou o "*Grund*" (fundamento), mas "*Ab-grund*" abismo originário, superando assim a ontologia da presença. O que nos chama atenção é que Pareyson pensa tanto a relação verdade-interpretação quanto a relação ser-compreensão "em analogia" à relação que subsiste entre a obra de arte e as suas interpretações. O filósofo de Turim esclarece o significado da interpretação numa de suas obras mais conhecidas: *Estetica. Teoria della formatività.* Com efeito, a interpretação da obra de arte é identificada com a execução da própria obra, no sentido ao qual nos referimos a interpretação, de acordo com Pareyson, "dar-se sempre através de uma pessoa que *ver e olha:* e *olha e ver* do particularíssimo ponto de vista no qual se encontra".

Diante dessa concepção seria natural perguntar qual relação subsiste entre a unicidade da obra e as suas múltiplas execuções? De uma obra existe só uma única interpretação "justa", ou as diversas interpretações são intercambiáveis? Devemos nos ater a uma concepção absolutista da interpretação, para a qual existe só uma única execução lícita, ou devemos

abandonar a um relativismo qualquer, para o qual uma interpretação vale a outra e logo nenhuma vale coisa alguma? Ou se pode percorrer uma terceira via que considere tanto a unicidade da obra quanto a validade e dignidade das diversas interpretações?

Pareyson defende a interpretação pessoal como o único modo no qual a obra pode dar-se, pode mostrar-se, e conseqüentemente ser. Mas esse aspecto pessoal da interpretação não é uma desvantagem – no sentido que na interpretação seja acessível somente um aspecto relativo da obra e nunca a obra como é "em si" –, porque, ao contrário, as várias interpretações são cada uma a obra mesma; porque a obra não existe além das suas execuções, não existe o "lugar abstrato" metafísico, no qual se encontre a obra como é "em si", porque a obra não aparece, isto é, não existe, fora, além das suas interpretações pessoais, que são os lugares do seu aparecer, torna-se evidente.

Não obstante, poder-se-á distinguir dois aspectos da interpretação. Em primeiro lugar, a interpretação é a obra mesma, e, em segundo, é sempre pessoal, mas somente uma das tantas possíveis. Com efeito, todo intérprete deve manter a sua execução a única possível, mas ao mesmo tempo ser consciente do fato, que existem inumeráveis outras, igualmente válidas. No entanto, só se considerarmos que a interpretação é a própria obra há sentido confrontá-las com a interpretação e só com esta promessa, dar-se a possibilidade de um diálogo que seja verdadeiramente diálogo.

Ressalta-se, no entanto, que somente na interpretação pessoal é possível ser fiel à obra. Neste sentido em *Esistenza e Persona* Pareyson precisa o que se segue: "a interpretação é ao mesmo tempo *revelativa* e *expressiva*: é um conhecimento no qual o objeto se revela na medida em que o sujeito se expressa, de tal modo que subjetividade e objetividade [...] estão em proporção direta".

De acordo com Pareyson, na interpretação, no que se refere ao âmbito estético, torna-se evidente a analogia com o conceito de inexauribilidade da verdade-origem, que Pareyson pormenoriza na *Verità e interpretazione*, "Como interpretação a formulação da verdade é a própria verdade, e não outra coisa por ela [...] "A relação entre a verdade e as suas formulações é interpretativa como a relação entre a obra musical e as suas execuções." (p. 64). Pode-se pensar a importância da escuta no processo da interpretação e naturalmente da escrita. Escrever um texto filosófico parte de uma reflexão prévia; de uma interpretação e esta por sua vez será

resultante de uma atenta leitura entre as linhas, ou seja, o processo que liga a obra ao leitor e o leitor a obra, traz à tona a necessidade da escuta-fruição e vice-versa, só então é possível evidenciar aquilo que a hermenêutica vem a ser na sua própria natureza.

Quando me refiro à analogia entre obra de arte e verdade, a expressão analogia refere-se ao significado primário de uma expressão. Para Pareyson arte significa invenção, e toda relação do homem com o mundo envolve invenção, desde o mais simples gesto é necessário sempre reinventar o modo de fazê-lo, por mais aparentemente minúsculo que seja. "... É justamente o caráter formativo de toda operosidade. Segundo Pareyson se separada a arte da vida, corre-se o perigo de afundar-se em labirintos retóricos que impossibilitam uma análise da arte de forma mais totalizante. Se toda operosidade humana contém por si próprio um caráter formativo, toda atividade humana tem um caráter de articidade. Neste sentido é lícito dizer, que tanto o conceito de verdade quanto o conceito de Ser podem ser concebidos adequadamente, *ex analogia artis*, porque é na análise da obra de arte que se revela o que significa origem inexaurível.

2 Singularidade da interpretação e infinidade da obra como fundamentos da variedade das execuções

Pareyson do ponto de vista filosófico não só contribuiu com a renovação da reflexão estética, mas, sobretudo, nos faz refletir sobre o que significa ir além da interpretação, ampliá-la a novos horizontes e novas perspectivas. Não obstante, deve-se notar que Pareyson nos indica uma via que está ainda longe de ser exaurida, os significados e os desenvolvimentos da estética são uma indicação essencial para compreender as mudanças, que têm caracterizado o debate estético. Nesse âmbito, a arte apresenta uma peculiaridade revelativa, isto é, a capacidade de provocar outras aproximações visíveis no sentido do "formar como fazer, inventando o modo de fazer". Sobretudo no horizonte da estrutura e do funcionamento da *formatividade*. A relevância objetiva do exercício seletivo da construção da forma, da supremacia do fazer, encontra na atual direção da arte o seu lugar normativo. A singularidade do "fazer" em Pareyson apresenta-se distinta da pura legalidade imanente da *praxes*. A finalidade formativa encontra na arte a sua plena realização nos componentes característicos da fenomenologia

do fazer artístico, "Estilo, conteúdo, matéria", isto é, o processo artístico em si. Mas em que consiste a teoria da *formatividade* para Pareyson? Não se trata de uma referência privilegiada da estética fora do âmbito da filosofia da arte refutando a redução da estética apenas ao discurso sobre obras de arte inserindo-a numa amplitude de uma doutrina da formação e da interpretação do processo artístico.

De acordo com Pareyson[3], só o conceito de "interpretação" está em grau de explicar como as execuções podem ser múltiplas e diversas sem que isto comprometa a unidade e identidade da obra, considerando que executar significa, acima de tudo, interpretar. Porque a natureza da interpretação consiste no declarar e desvelar aquilo que se interpreta e expressa simultaneamente. Para o próprio intérprete o reconhecimento que a execução é interpretação, o que significa dar-se conta que tanto à identidade imutável da obra quanto a sempre distinta personalidade do intérprete que a executa são inseparáveis: por um lado trata-se sempre de tornar a fazer viver a obra e por outro é sempre novo e diverso o modo de torná-la viva. Quando se fala de personalidade da interpretação pretende-se aludir precisamente à indivisibilidade daqueles dois aspectos, ao qual só se está em grau de garantir que a unidade da obra não seja prejudicada pela multiplicidade das suas execuções. Personalidade não significa "subjetividade": o "sujeito", como é concebido por toda uma tradição filosófica, é fechado em si mesmo, e resolve em atividade própria tudo isto com o qual entra em relação; não obstante, a pessoa, ao invés, é aberta, e sempre disponível para o outro ou para outros.

Relativamente a esse aspecto a melhor garantia contra os perigos do subjetivismo é oferecida pelo conceito de pessoa, partindo-se do princípio que mesmo enquanto se afirma que tudo isto com o qual a pessoa entra em relação deve torná-lo interior, se afirma ao mesmo tempo o caráter da singularidade da pessoa. A interpretação não é "subjetiva", mas "pessoal", afirma Pareyson: não anula a obra enquanto a executa, mas, ao contrário, a mantém na sua independência para executá-la. A execução contém sempre junto a diversidade dos intérpretes e a independência da obra; para tal aspecto pensa-se uma via de mão dupla e ao mesmo tempo única, onde o simples intérprete dar vida a obra na singularidade da sua interpretação. A pessoa do executor se expressa de um modo sempre novo e, é esta expressão

3 Pareyson, Luigi., ETF, 2005, p. 226-227.

que materializa a obra e a torna viva. No entanto estas pessoas e a independência das obras não devem ser concebidas como uma realidade imóvel e fechada em si mesma, de outro modo não seria nunca possível aquele ato em cuja obra revela-se o intérprete, ao mesmo tempo em que ele próprio a executa.

A pessoa do executor não é um ponto de vista fixo e invariável, onde não se abra uma determinada e imutável perspectiva. De acordo com Pareyson, a experiência e a pessoa não são coisas separadas; a inventividade do pensamento e a potência da sua fantasia permitem à pessoa figurar e adotar os pontos de vistas mais diversos. A obra de arte, pois, é uma forma, isto é, um movimento concluído, que é como se diz um infinito recolhido em uma definitude: a sua totalidade resulta de uma conclusão, e logo exige ser considerada não como o fechamento de uma realidade estática e imóvel, mas como a abertura de um infinito que se torna inteiro recolhendo-se em uma forma. A pessoa, por ser em cada instante recolhida em uma determinada totalidade, e está em contínuo movimento, passível de iniciativa livre e inovadora, traz à luz a particularidade que a filosofia só é possível historicamente situada, isto é, o reconhecimento da historicidade é imprescindível, mas esta especificidade não invalida a sua universalidade e unidade.

A obra tem infinitos aspectos, que não são apenas "partes" ou fragmentos, porque qualquer um deles contém a obra inteira, e a revelam em uma determinada perspectiva. A verdade das execuções tem o seu fundamento na complexa natureza tanto da pessoa do intérprete quanto da obra para executar; e não é para dizer que uma coisa seja distinta da outra, porque em virtude da personalidade do intérprete a mobilidade da pessoa e a infinitude da obra convergem juntos no ato da execução.

Um elemento de fundamental importância na estética pareysoniana é sem dúvida a individualidade do artista, a singularidade da personalidade que se reflete operativamente no seu trabalho. A partir destes aspectos Pareyson conduziu uma investigação analítica, considerando perspectivas e fundamentos. Para considerar a capacidade de inventar ou fazer normalmente, contrapondo duas ou mais diferentes visões, apresentando as razões e procurando reconduzi-las ao seu exato alcance. Vale dizer, procurando manifestar o máximo possível numa tentativa posterior de alcançar a verdade sobre a questão. Ao atribuir um peso na atividade do artista, é oportuno também fixar o que significa para Pareyson "operosidade artística",

no complexo operar humano das outras atividades? Foram tomados para exames aqueles fatores que nos conduzem a compreender o conceito de arte, também em relação às outras atividades.

A relação "arte e pessoa", "arte e filosofia", "arte e mitologia", gera olhares com especificidades bem particulares sobre o mundo da arte. "Arte e natureza", em particular, nos conduzem a pensar a estética de Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), autor que Pareyson dedicou particular atenção nos Cursos universitários ministrados na Universidade de Turim entre 1956 e 1963. O contínuo contato de Pareyson com a noção goethiana de "forma" influencia naturalmente a teoria da *formatividade*, conceito central na estética do filósofo de Turim e também originante, isto é, determinante daquela que será posteriormente o desenvolvimento da sua teoria da interpretação; No Curso sobre a estética de Schelling de 1964 podemos reconhecer o primeiro escrito da ampla reflexão dedicada por Pareyson a um pensador que nos seria posteriormente revelado decisivo – como nos mostram mais claramente as últimas páginas do texto sobre a estética musical do próprio Shelling que finalizam o extraordinário volume: *Estetica dell'idealismo tedesco* III. *Goethe e Schelling*, organizado pelo Prof. Marco Ravera, publicado em 2003. Neste livro Pareyson nos apresenta instrumentos utilíssimos para o conhecimento do seu pensamento estético, indagado e exposto com a harmonia e a exigência do rigor filológico e sistemático pareysoniano.

Pareyson examina a hermenêutica e, logo, evidencia as características que lhe são próprias. Isto equivale a dizer: conhecer a natureza da interpretação é conhecer o seu verdadeiro ser e, também, que qualquer que seja a ética obterá resultados somente se considerar o homem no seu próprio ser e na sua relação com a história e com a verdade. Pergunta-se novamente: de que modo a teoria da *formatividade* pode ser vista como natural para o homem? Antes de tudo perguntamos como a estética da *formatividade* nos permite pensar a hermenêutica filosófica, sem descuidar-se do significado da autonomia da arte na estética da forma. Vale dizer ainda que um estudo sobre a hermenêutica filosófica na obra pareysoniana nos remete também ao pensamento de Heidegger, o filósofo que vincula a hermenêutica à interpretação do sentido do ser. Não obstante, para nos ocuparmos com a investigação do significado da hermenêutica para a filosofia, não devemos nos distanciar do problema filosófico enquanto questão problemática; é o problema em si que torna possível ampliar novos horizontes de reflexão.

A complexidade desta questão nos conduz a evidenciar o significado da hermenêutica contemporânea como validade metodológica e universal em confronto com a tradição. Neste sentido, consideramos que a constituição de um procedimento interpretativo realiza-se, em geral, como a concretização da interpretação em si, na afirmação da sua legitimidade e na sua pretensa universalidade. A hermenêutica contemporânea adquire um significado diferente a partir da peculiaridade da sinalização de novos percursos de acesso à verdade através de um olhar inovador sobre o que significa interpretar, produzir sentido, isto é, potencializar o significado *de autorrelação e heterorelação*. De acordo com Pareyson, na *heterorelação*, o voltar-se para o outro não é algo que nos é exterior, mas sim esse ser aberto ao outro é um momento constitutivo da nossa *heterorelação*. Como homem, estamos em *autorrelação* e em relação com o outro. Dirigindo-me ao outro *sou* de certo modo eu mesmo este outro e vice-versa o outro sou eu. O que eu ouço tem a sua realidade no tocar. Este tocar, porém não é nada distinto do meu ouvir. O tocar do toque soa como o meu ouvir no qual me atuo. O meu ver e o meu *brilhar do visto* não são coisas diferentes, mas o mesmo – isto é, a mesma realidade do ato, o brilhar acontece como o meu ver – não primeiro um e depois o outro, mas o um como o outro. O aparecer, o vir à luz do outro, acontece como a atuação de mim mesma e vice-versa. Vale dizer, a identidade de um único ato.

No momento em que o ente me aparece, eu me mostro. Esta identidade de auto-presença e darsidade (dar-se), evidenciar-se do ente é um aspecto bem interessante do conceito pareysoniano de coincidência de *autorrelação e heterorelação*. Para o homem estas duas presencialidades se atuam uma com a outra. Não é pensável uma auto-presença pura sem heteropresença, não existe um eu completamente isolado. Ao mesmo tempo não é pensável uma relação com o outro sem uma relação consigo próprio, sem auto-consciência. *A coincidência de autorrelação e heterorelação*, que Pareyson retoma da filosofia da existência, ressalta a auto-presença como precedente de toda reflexão, porque para poder refletir sobre si mesmo, este si deve ser já sempre presente. A relação consigo mesmo, coincide sempre com a relação com o outro. Certamente é possível imaginar um outro sem sujeito, mas também este outro sem sujeito permanece pensado como tal do sujeito. A correlação de sujeito e objeto está na base de todo ato humano. A auto-atualização do homem é a atualização do outro, logo relação consigo mesmo e relação com o outro coincidem. Não se

pode, portanto, partir para um sujeito isolado, porque a *autorrelação* dar-se somente em coincidência com a relação com o outro. A definição do homem como coincidência de *autorrelação e heterorelação* é interpretável desse modo como horizonte de retorno no qual a pessoa encontra-se já sempre, é o horizonte sobre o qual os simples entes aparecem.

A natureza fundamental do homem consiste no ser já sempre aberto ao outro. Este ser aberto ao outro é já constitutivo da coincidência de *autorrelação* e *heterorelação* da existência humana. O nosso ser acontece, isto é, atua como o nosso ver. Um é outro. Dividir os dois "termos" desta identidade seria perder tudo, porque no momento em que se tenta pensar, por exemplo, só o puro ver sem o visto, não se olha o puro ver, mas o nada. Considera-se então que ser é aparecer. A coincidência de "*autorrelação e heterorelação*", ou seja, a identidade no ato ao contrário, parte da identidade dos termos.

O nosso conhecimento de mundo acontece como compreensão de si, como autopresença. O que aparece, aparece por si, mas para este aparecer deve corresponder um "lugar" onde pode aparecer. Este "lugar" no qual se atua o aparecer dos entes, é o homem, concebido como "abertura ontológica", ou seja, como "*auto e heterorelação*" concomitantemente. A relação com o outro, constitui-se por dois momentos co-essenciais. Com efeito, a relação com o outro, por um lado é uma relação com simples entes, logo uma relação ôntica, mas, por outro lado, a relação com o outro é (contemporaneamente) uma relação com o horizonte dos retornos e significados, isto é, uma relação ontológica. O homem enquanto relação com o outro tanto em relação com o ente ou com o mundo, a relação com o outro é sempre coincidência de *autorrelação e heterorelação,* constitui por sua vez uma identidade no ato. No aparecer do ente, o mundo, mesmo como totalidade dos retornos, é sempre *com-presente*. Só porque nos é dado o ente, nos é dado o mundo, e só porque nos é dado o mundo, nos é dado o ente. A compreensão do ente acontece como compreensão do mundo e a compreensão do mundo se atua como compreensão do ente. A relação ôntica é inseparável da ontológica e vice-versa. Mesmo na relação com um ente, pode aparecer um mundo, como demonstram de modo exemplar aqueles entes específicos, que chamamos obras de arte. A relação com o outro tem ela mesma a estrutura da identidade no ato, porque é ela mesma coincidência de relação com o ente e relação com o mundo. Esta relação com o outro, que em si é já identidade no ato, advém sempre em coincidência

com a relação consigo mesmo. O homem é relação concebida, mesmo como relação com o ente, entendido como relação com o mundo. A pessoa, concebida como "abertura ontológica", é o lugar no qual o ente é o horizonte infinito de retorno no qual aparece, isto é, vem a ser.

Neste sentido Pareyson, quase no finalzinho da *Ontologia da liberdade,* afirma o que se segue:

> Da realidade que seja pura realidade não se pode dizer nem que é porque *podia* ser, nem que é porque *não podia não* ser; mas unicamente que é *porque é*. Ela é de tudo gratuita e infundada: inteiramente atrelada a liberdade, que não é um fundamento, mas um abismo, ou seja, um fundamento que se nega sempre como fundamento" (PAREYSON, 1985. OL. p. 465).

Esta "liberdade', segundo Pareyson, é a "existência ou liberdade humana como coincidência de *autorrelação e heterorelação*". Este deixar brotar, originar-se, este deixar ser sem motivo que Pareyson chama "inexaurível", é isto que se mostra na obra de arte, concebida como fonte das suas interpretações. Isto porque nela "é a obra a verdade". Na obra de arte de fato aparece o aparente mesmo, isto é o ser originário gratuito. Evidenciar este aspecto ontológico-hermenêutico da obra de arte é sem dúvida um dos retornos mais promissores do pensamento de Pareyson, não só porque gera uma nova luz sobre o conceito hermenêutico de verdade e ajuda a compreender melhor o que significa pensar a diferença ontológica, isto é, pensar o ser como liberdade –, mas também a pessoa como singularidade porque a evidenciação do momento ontológico hermenêutico da obra, ao meu parecer, colhe um aspecto essencial da obra de arte enquanto tal. Para concluir estas considerações ainda introdutórias do estudo da estética investigamos que tanto a hermenêutica quanto a ontologia pareysoniana, não podem ser reduzidas à estética, mas, sobretudo que a atividade originária da obra de arte, é o fenômeno que mais ilumina o pensamento fundamental de Pareyson no que se refere ao pensamento estético, isto é, o conceito de um princípio originário, não mais visto como o "*sumum ens*". A obra, segundo Pareyson só existe se executada, interpretá-la é executá-la, rememorá-la em seus aspectos físicos que são indissociáveis do aspecto espiritual. A extrinsecação física no processo artístico ou fisicidade é um aspecto importante da *Teoria da formatividade,* partindo-se do princípio

que para Pareyson é inconcebível que a arte preexista ao seu aspecto físico. O fazer artístico, consiste justamente nesta extrinsecação e todo o aspecto físico é precisamente o que compõe a arte e não há nada espiritual que não seja, ao mesmo tempo físico.

Referências

Obras de Luigi Pareyson

Pareyson, Luigi. *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, (1939), Napoli, Loffredo, 1940. Marietti, Genova, 1973 (1931), *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli, 1940.

______. *Studi sull'esistenzialismo*, (1943), 2 ed., Firenze, Sansoni, 1971.

______. *Vita, arte, filosofia*, (1947), Torino, Istituto di Filosofia, 1947.

______. *L'estetica dell'idealismo tedesco*, v. I, Kant, Schiller, Fichte, (1950), Torino, Edizioni di Filosofia, 1950.

______. *Esistenza e persona*, (1950), Genova, melangolo, (1985), 2002.

______. *Fichte,* (1950), Milano, Mursia, 1976.

______. Unità della Filosofia, Filosofia 4 (1952), p. 83-96.

______. *Estetica. Teoria della Fomatività*, (1954), 4, ed. Milano, Tascabili Bompiani, 2005.

______. "Il terzo congresso internazionale di estetica", (1956), In: *Rivista di estetica*, III, 1956, p. 120-132.

______. "L'interpretazione dell'opera d'arte", (1956), In: *Rivista di estetica*, III, 1956, p. 71-77.

______. *Corso di estetica*,(1959), Torino, Viretto, 1959.

______. "Esecuzione dell'opera d'arte", (1959), In: *Humanitas*, 12, 1959, p. 877-888.

______. "Il Quarto Congresso Internazionale di Estetica di Atene", (1961), In: *Rivista di estetica*, 1961, I, p. 134-140.

______. Teoria dell'Arte. Saggi di estetica, Milano: Mursia, 1965.

______. *I problemi dell'estetica,* (1966), 2.ed., Milano: Marzorati, 1966.

______. "I problemi dell'estetica, oggi" (1964), In: P. Nardi (a cura di), *Arte e cultura contemporanea*, Firenze: Sansoni, 1964.

______. *Conversazioni di estetica,* (1966), Milano: Mursia, 1966.

______. *Filosofia della libertà,* Genova, il melangolo, 1989.

______. *Verità e Interpretazione*, Milano: Mursia, 1971.

______. *Ontologia della Libertà. Il male e la sofferenza*, (1995), 2. Ed. Torino, Einaudi. 2000.

______. *Estetica dell'idealismo tedesco* III. *Goethe e Schelling,* a cura di RAVERA Marco, Milano: Mursia, 2003.

______. *Estetica dell'idealismo tedesco* (v. i.), *kant e schiller,* a cura di perone, ugo. Milano, Mursia, 2005.

______. *L'esperienza artistica* (1974), Milano, Marzorati, 1974.

______. "La natura tra estetica e ontologia", a cura di TOMATIS Franceso, In: *Annuario filosofico*, 9, Milano: Mursia, 1993, p. 9-23.

______. *Il mondo dell'arte*, (1971), in: AA.VV., *L'opera e l'eredità di Hegel,* Bari, Laterza, 1972.

______. *Il poeta e la morte in Novalis*, (1972), in: "Rivista di estetica"", 1972, II, p. 145-161.

______. *Filosofia dell'interpretazione: ontologia dagli scritti,* (1998), Torino, Rosemberg & Sellier, 1988.

A NATUREZA DA FILOSOFIA DE HUME

Jaimir Conte[1]

Existem pelo menos duas interpretações bastante distintas a respeito das análises sobre o entendimento humano empreendidas por Hume. Uma delas, defendida por Reid e Beattie na própria época de Hume, posteriormente por Kant e mais recentemente por Popkin, Fogelin, dentre outros, considera que a filosofia de Hume é essencialmente cética. Segundo esta interpretação, Hume seria um filósofo empenhado em mostrar que no exercício de nossa razão seríamos levados a suspender o juízo. Ao estabelecer limites para a justificação racional e ao afirmar que a maioria de nossas crenças não podem ser justificadas racionalmente, negando assim que a razão tenha a capacidade de alcançar conhecimento e verdade em muitas áreas, Hume mostraria que no plano especulativo ou teórico somos conduzidos ao ceticismo. Não alcançaríamos qualquer certeza sobre questões de fato e sobre muitos assuntos a verdade estaria fora de nosso alcance. A interpretação que reduz o pensamento de Hume a um ceticismo enfatiza os aspectos negativos de seu pensamento. Os aspectos céticos e negativos desempenhariam um papel preponderante em sua filosofia. A segunda interpretação considera que Hume é essencialmente um naturalista: um filósofo cujo objetivo não é destruir o conhecimento, mas ressaltar o papel dos instintos e das crenças naturais. Segundo esta interpretação, Hume procura mostrar como a natureza humana nos dotou de recursos, na maior parte não intelectuais, que nos levam inevitavelmente a pressupor ou a ter determinadas crenças que a razão é incapaz de justificar por meio de argumentos. Dada a importância atribuída por Hume aos instintos e às crenças naturais, sua filosofia seria caracterizada de forma mais adequada como uma filosofia naturalista: uma concepção segundo a qual os homens são seres dotados de imaginação e instintos, imersos na natureza, a qual nos faz ter certas crenças. A interpretação "naturalista" procura mostrar, assim, que

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFRN. *E-mail*: conte@.usp.br

o ceticismo de Hume não é total, mas está ligado a uma intenção positiva de ciência que pode ser vista como a contraparte de seu ceticismo.

O objetivo deste trabalho é destacar algumas das ideias centrais da filosofia de Hume e, a fim de caracterizar o seu pensamento, contrapor as duas interpretações acima mencionadas, mostrando que não são incompatíveis. A fim de apontar as principais razões que estão por trás das interpretações cética e naturalista que tentam apreender a natureza da filosofia de Hume, abordaremos inicialmente alguns dos princípios da filosofia de Hume e em seguida nos concentraremos especialmente na análise humeana das inferências causais.

A teoria das percepções e o princípio da cópia

Um dos princípios centrais da ciência da natureza humana de Hume como apresentada no *Tratado da natureza humana* e na *Investigação sobre o entendimento humano*, é o princípio de que todo conhecimento que se refere ao mundo é fundado em percepções. As percepções da mente, segundo Hume, podem ser divididas em duas classes: em "impressões" e "ideias".

As "impressões" são as sensações mais vívidas e fortes que temos em nossa experiência. "Entendo pelo termo *impressão*, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade" (*EHU*, 2.3). Elas são irredutíveis a outros elementos e podem ser de dois tipos: impressões de sensação ou externas, como as cores, os sons, etc., ou impressões de reflexão ou internas, como as paixões, desejos e as emoções. Hume adverte que pelo termo "impressão" quer significar, não "a maneira como nossas percepções vívidas são produzidas na alma", mas "apenas as próprias percepções" (*T*, 1.1.1.1, nota). Ele limita-se assim ao campo fenomênico, às percepções enquanto tais, sem se preocupar em discutir como as impressões são produzidas na mente.

As "ideias", por sua vez, são cópias das impressões e, como tais, baseiam-se e provêm delas, mas são menos vivazes e não se confundem com as impressões. Sempre que pensamos, imaginamos ou recordamos, temos em nossa mente imagens débeis das impressões. Como consequência dessa distinção, Hume reduz a diferença entre sentir e pensar ao grau

de intensidade: sentir consiste em ter percepções mais vívidas, isto é, sensações, enquanto que pensar consiste em ter percepções mais fracas, isto é, ideias. Toda percepção, portanto, é dupla: ela é sentida de maneira vívida como impressão e é pensada de maneira esmaecida como ideia. Outra diferença entre impressões e ideias diz respeito à ordem e à sucessão temporal com que elas se apresentam à mente. Hume afirma que as ideias são dependentes das impressões.

> Para saber de que lado encontra-se essa dependência, considero a ordem da sua *primeira aparição*; e descubro, pela experiência constante, que as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. Para dar a uma criança uma ideia do escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando as ideias. Nossas ideias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes; tampouco percebemos uma cor ou temos uma sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou nessa sensação. (*T*, 1.1.1.8).

Segundo Hume, portanto, não é possível supor ideias cuja origem não tenha uma impressão ou um conjunto de impressões. Isso o leva a formular o "primeiro princípio" da ciência da natureza humana, atualmente conhecido como "princípio da cópia", segundo o qual toda ideia simples seria sempre precedida por uma correspondente e necessária impressão. "*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão*" (*T*, 1.1.1.6).

Para comprovar a anterioridade das impressões como um primeiro princípio da ciência da natureza humana Hume apresenta, na *Investigação*, dois argumentos: (1º) quando analisamos nossas ideias compostas, sempre descobrimos que elas se decompõem em ideias simples que foram copiadas de uma impressão precedente (*EHU*, 2. 6); e, (2º) quando um homem, por um defeito de seus órgãos sensoriais, não recebe um determinado tipo de impressão, sempre descobrimos que ele é igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes. (*EHU*, 2. 7). A ausência de estímulos nos órgãos

sensoriais ou a ausência de algum órgão sensorial acarretam a ausência das ideias na mente. Com esse princípio Hume refuta a tese das ideias inatas. Nós só temos ideias depois de ter impressões, e somente estas são originárias.

Após estabelecer este primeiro princípio, Hume introduz em seguida uma nova distinção. Ele diz que as impressões e as ideias podem ser simples ou complexas. As ideias simples ou impressões simples não admitem distinção ou separação alguma, não podendo ser analisadas. Um percepção de uma cor como vermelho, por exemplo, seria uma impressão simples. As ideias simples se assemelhariam exatamente às impressões simples, assim, por exemplo, a ideia simples de vermelho se assemelharia exatamente à impressão simples de vermelho. As ideias complexas ou impressões podem ser divididas em partes. Uma impressão complexa seria uma impressão composta de várias impressões simples. Assim, por exemplo, a percepção de uma maçã seria uma impressão complexa. As impressões complexas, as quais podem ser subdivididas e analisadas, nos são dadas imediatamente como tais. Já as ideias complexas podem ser cópias das impressões complexas ou resultado de várias combinações de nossa mente. Hume nota que a mente, além de dotada da faculdade da memória, que reproduz as ideias, é dotada da faculdade da imaginação, capaz de combinar as ideias entre si de vários modos. Isso o leva ao reconhecimento de que o princípio da cópia se aplica somente às impressões simples e às ideias, mas não àquelas complexas, que podem ser formadas pela imaginação. O poder criativo de nossa mente, no entanto, se reduz a nada mais que a faculdade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que nos são fornecidos pela experiência dos sentidos. "Mas, embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na realidade, confinado a limites bastante estreitos, e que todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem" *(EHU,* 2.5). Assim, para Hume, qualquer ideia tem na base uma impressão, e a suposta liberdade do pensamento humano, capaz de criar as mais insólitas imagens, não passa de uma liberdade aparente. Essa liberdade é aparente porque quaisquer ideias que o homem possa criar são, em última instância, fundadas nas suas impressões.

Por fim, Hume procura defender que, apesar de a imaginação ser livre para combinar ideias, só há três princípios de conexão entre ideias a partir dos quais ela opera, a saber, semelhança, contiguidade e causalidade. (*EHU,* 3. 2). A associação de ideias é um mecanismo psicológico

na imaginação que une nossas ideias regularmente. Em virtude dessas três relações a mente passa, naturalmente, de uma ideia para outra. Hume oferece exemplos da maneira como a mente opera com base nestes princípios. O primeiro princípio da associação é a semelhança. A imaginação tem uma tendência de encontrar semelhanças de todos os tipos entre suas ideias. "Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original". (*EHU*, 3. 3). O segundo princípio é o da contiguidade num tempo e lugar. "a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativas aos demais" (*EHU*, 3. 3). O terceiro princípio é causa e efeito. "Se pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha". (*EHU*, 3. 3). Hume pensa que estes princípios de associação de ideias explicam como a maioria das nossas crenças, sentimentos e ideias são formados. Ele aplicará o princípio da cópia e os demais princípios em suas análises subsequentes da substância, das ideias gerais, da crença, da causação, dos objetos externos etc. Isso lhe permitirá, ao final, dado o caráter empirista e cético de suas teses, apresentar sua filosofia como tendo o poder de opor-se, por exemplo, às pretensões da teologia ou metafísica escolástica. "Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: *Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e existência*? Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão" (*EHU*, 12. 34).

A análise humeana das inferências causais é outro tópico do pensamento de Hume fundamental na caracterização da natureza de sua filosofia. O tratamento que Hume dispensou a este problema tem suscitado muitas controvérsias e levado alguns intérpretes a encontrar motivos para caracterizá-lo simplesmente como um cético ao passo que outros têm encontrado motivos para caracterizá-lo como um naturalista.

A análise de Hume das inferências causais

A primeira etapa da análise de Hume das inferências causais consiste numa divisão do conhecimento humano em dois campos. Segundo

Hume, existe, por um lado, o conhecimento baseado em *relações de ideias*, obtido através do raciocínio, pela construção de relações lógicas. Trata-se do conhecimento das matemáticas, da geometria e da lógica, que é um tipo de conhecimento sobre o qual podemos demonstrar sua verdade ou falsidade *a priori*, analisando a correção do raciocínio e das relações lógicas. Por exemplo, estabelecidos os significados dos números nós obtemos por mera análise racional e, portanto, com base em meras relações de ideias "que três vezes cinco é igual à metade de trinta" (*EHU*, 4.1). No entanto, este tipo de conhecimento não se refere necessariamente a nenhum fato concreto, ou seja, àquilo que existe ou pode existir. "Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo. Mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência" (*EHU*, 4.1). O conhecimento do campo das relações de ideias limita-se às proposições baseadas em conteúdos ideais, as quais são indubitáveis porque são autoevidentes ou porque são legitimamente inferidas de proposições autoevidentes.

Por outro lado, existe o campo do conhecimento que diz respeito às *questões de fato*, formado por juízos empíricos que expressam conexões e relações que descrevem fenômenos concretos, referentes ao conteúdo do mundo.

> Questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como perfeitamente ajustável à realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e jamais poderia ser distintamente concebida pela mente (*EHU*, 4.2).

A verdade de uma afirmação relativa a uma questão de fato e existência não pode ser logicamente demonstrada ou refutada, uma vez que "não é

contraditório que a natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários" (*EHU*, 4. 18). As proposições sobre questões de fato nunca são necessárias, portanto, e suas negações são concebíveis e possíveis. O conhecimento relativo às questões de fato nunca poderá alcançar, assim, o mesmo tipo de certeza demonstrativa que caracteriza o conhecimento relativo às relações de ideias.

Hume prossegue sua análise procurando indicar, na próxima etapa, a *natureza da evidência* própria dos raciocínios relativos às "questões de fato" quando elas não estão imediatamente presentes aos sentidos. A resposta de Hume é a seguinte: "Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. É somente por meio dessa relação que podemos ir além da evidência de nossa memória e nossos sentidos." (*EHU*, 4.4). Segundo Hume, causa e efeito são duas ideias totalmente distintas entre si, de modo que nenhuma análise da ideia de causa pode nos fazer descobrir *a priori* o efeito que dela deriva. "O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, consequentemente, revelar-se nela". (EHU, 4. 9). Assim, defrontando-nos com um objeto ou evento, jamais poderemos, a partir de suas "qualidades sensíveis", inferir racionalmente quais outros objetos ou eventos são suas causas, ou serão seus efeitos. Por exemplo, se alguém entrasse repentinamente em cena neste mundo sem qualquer experiência anterior e visse uma bola de bilhar, não poderia de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, produzirá como efeito o movimento da outra. Pois, "todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo após ter sido sugerido, sua conjunção com a causa deve parecer igualmente arbitrária, pois há sempre muitos outros efeitos que, para a razão, surgem como tão perfeitamente consistentes e naturais quanto o primeiro" (*EHU*, 4. 11).

A pergunta que Hume procura responder em seguida, então, é como chegamos ao conhecimento de causa e efeito? Sua resposta é que somente a experiência nos permite fazer inferências sobre causas e efeitos. Não há como estabelecer relações causais e, portanto, construir conhecimento sobre questões de fato, a não ser a partir da experiência. Mas essa resposta leva Hume a prosseguir sua análise e propor imediatamente

outra questão: "*qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*" (*EHU*, 4. 14), ou seja, como podemos justificar as inferências feitas a partir da experiência? Tendo, por exemplo, observado várias vezes que a cera derreteu, ao ser aproximada do fogo, concluímos que ela derreterá novamente da próxima vez. Do fato de constatar que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito inferimos que outros objetos de aparência semelhante serão acompanhados de efeitos semelhantes. Ou seja, observando a conjunção constante de objetos semelhantes, a partir da repetição, somos levados a inferir do aparecimento do primeiro desses objetos a existência e o aparecimento do outro objeto. Ao primeiro chamamos causa, e ao segundo chamamos efeito. Mas, nota Hume, a extensão da experiência de uma conjunção constante de fenômenos para casos não observados "não é intuitiva". "Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação *imediata* e *segura* apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? Essa a questão fundamental sobre a qual desejaria insistir". (*EHU*, 4. 16).

A resposta de Hume a essa questão tem uma parte negativa e outra positiva. Considerada independentemente, a parte negativa da resposta de Hume revelaria que sua filosofia é essencialmente cética. Considerada independentemente, a parte positiva da resposta de Hume revelaria que sua filosofia consiste numa forma de naturalismo. Consideradas em conjunto, as duas partes da resposta revelariam que Hume não deixa de ser cético, ao mesmo tempo que é naturalista. Esta é, pelo menos, a posição que podemos assumir após compararmos os momentos céticos e o momento naturalista de sua análise das inferências e crenças causais.

Num primeiro momento Hume limita-se a afirmar, negativamente, que "mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência *não* estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento." (*EHU*, 4. 15). Para apoiar a afirmação de que não há nenhum raciocínio ou processo do entendimento envolvido nessa transição, Hume retoma uma distinção entre raciocínios "demonstrativos" e "morais" ou "prováveis". Os primeiros referem-se às relações de ideias, os segundos às questões de fato. É evidente, argumenta, que no caso presente não há argumentos

demonstrativos, pois não há nenhuma contradição na suposição de que o curso da Natureza possa se alterar, invalidando a extrapolação da experiência presente e passada. Por outro lado, também não intervém aqui nenhum argumento "moral" ou "provável". Como Hume já havia mostrado, todos os argumentos sobre questões de fato baseiam-se na relação de causa e efeito, cujo conhecimento depende inteiramente da experiência. Alegar, assim, que as "conclusões" ou inferências a partir da experiência se justificam por argumentos "morais" equivaleria a alegar que elas basear-se-iam em si próprias. Isso implicaria uma circularidade, ou seja, em assumir como certo o próprio ponto em questão. Hume esclarece que não está colocando em dúvida a autoridade da experiência, mas apenas examinando "o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade". (*EHU*, 4. 20). Para reforçar seu argumento, considera que se se tratasse de uma conclusão formada pela razão, seria tirada de forma perfeita já no primeiro caso. Após desenvolver mais esse argumento, ele retoma o argumento sobre a petição de princípio: "É, portanto, impossível que algum argumento a partir da experiência possa provar essa semelhança do futuro com o passado, dado que todos esses argumentos estão fundados na pressuposição dessa mesma semelhança." (*EHU*, 4. 21). Por fim, Hume argumenta que se as inferências causais fossem feitas por algum raciocínio, ele deveria ser muito simples, pois que crianças e mesmo animais são capazes de aprender da experiência. Mas então o raciocínio não poderia escapar às mais cuidadosas buscas filosóficas, como de fato ocorre.

Num segundo momento da resposta, Hume diz que nossas inferências são feitas pelo fato de termos tido a experiência de uma conexão constante, ao constatar a regularidade da contiguidade e da sucessão, a ponto de tornar-se natural para nós, dada a "causa", esperar o "efeito". A conclusão de Hume é que "se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade" (*EHU*, 5. 2).

Uma pessoa completamente sem experiência verificaria, se chegasse ao mundo repentinamente, apenas uma sucessão contínua de objetos. Não formaria de imediato, apenas pelo raciocínio, a ideia de causa e efeito, e nem mesmo inferiria a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro. A conexão necessária entre causa e efeito não poderia ser vista ou percebida nos fenômenos observados, como se emanasse deles. Quando

passasse, no entanto, a observar a conjunção regular de objetos ou eventos, começaria a fazer essas inferências, mas nenhum processo de raciocínio lhe daria conhecimento do "poder secreto pelo qual um objeto produz o outro". Apesar disso, a pessoa estaria "determinada" a fazer tais inferências, por algum outro princípio. Segundo Hume, este princípio com base no qual, a partir da simples sucessão conjugada, nós inferimos o nexo necessário é o costume ou hábito. Dado que a razão é indiferente à repetição, o que nos levaria então a fazer as inferências causais, que, como Hume argumenta, assentam na experiência da repetição, seria, portanto, um mecanismo subjetivo da imaginação ou um sentimento, ao qual ele dá o nome de hábito.

> Sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última d euma tal propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem conhecido pelos seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe do que isso, nem pretender oferecer a causa dessa causa, mas tenhamos de nos satisfazer com esse princípio como o mais fundamental que nos é possível identificar em todas as conclusões que tiramos da experiência. (*EHU*, 5.5).

O hábito é, portanto, segundo Hume, o mecanismo que leva os homens à ideia de conexões causais entre fenômenos, com o caráter de conexão necessária, os quais apresentam, enquanto tais, apenas contiguidade. A noção de uma conexão causal entre os fenômenos não é baseada na observação de uma conexão necessária entre os eventos no mundo, mas apenas na observação da contiguidade entre eles. É a experiência da contiguidade, da proximidade temporal, que leva o homem a postular, pelo hábito, os fenômenos como numa relação de causa e efeito. Entendido como uma disposição inata, "uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz quer de produzir, quer de evitar" (*EHU*, 5. 8), o hábito é o princípio que permite

ao homem ultrapassar a experiência imediata e chegar ao conhecimento das questões de fato.

> O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação (*EHU*, 5.6).

Hume examina, em seguida, a *natureza da crença* que resulta da conjunção costumeira de objetos. Ele nota que é precisamente essa *crença* que nos dá a impressão de que estamos diante de uma "conexão necessária" e que nos infunde a convicção de que, dado aquilo que nós chamamos "causa", deve se seguir aquilo que nós chamamos "efeito" (e vice-versa). Assim, segundo Hume, a chave para a solução do problema está na "crença", que é um *sentimento*.

> Qual é, então, a conclusão que se pode extrar disso tudo? É uma conclusão simples, embora consideravelmente afastada, reconheça-se, das teorias filosóficas usuais: toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras, tendo descoberto, em muitos casos, que dois tipos quaisquer de objetos – chama e calor, neve e frio – estiveram sempre asociados um ao outro, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar calor e frio, e a *acreditar* que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto. Essa crença é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é inevitável quano sentir a paixão do amor ao recebermos

> benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar. (*EHU*, 5.8).

Crença, segundo Hume, é, pois, uma ideia que fortalece as conexões que foram derivadas do hábito e permite ao homem optar por determinadas conexões causais e por determinadas expectativas quando, diante de um fato, procura diferenciar aquilo que é considerado uma ficção da imaginação daquilo que é conhecimento de fato. Como afirma, "a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação. Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações" *(EHU,* 5.12). Aqui Hume propõe então que o sentimento especial que constitui a crença é simplesmente uma maior "força e vivacidade" da ideia em questão. "Uma opinião ou crença pode, portanto, ser mais precisamente definida como uma ideia vívida relacionada ou associada a uma impressão presente"(*T*, 1.3.7.5). Hume irá mostrar que a crença está associada à noção de probabilidade (Cf. *EHU*, 6). A ocorrência mais provável de um evento no futuro está associada à sua ocorrência mais frequente no passado. Essa ocorrência passada fortalece a crença na ocorrência futura do evento, dado que a ele se associa uma maior probabilidade de que venha a acontecer. Para Hume, a crença na conexão causal, embora permaneça irremediavelmente injustificada e injustificável nos termos de uma razão demonstrativa, é, no entanto, um legítimo produto da imaginação assistida pelo hábito.

Dada a análise de Hume, o conhecimento das questões de fato, fundado na experiência e possível devido ao hábito e à crença, não se confunde com o conhecimento obtido pelo raciocínio. Tudo o que a experiência nos revela é uma conjunção constante entre fenômenos, e não uma conexão necessária que chamamos causalidade. É nesse sentido que se pode dizer que a causalidade é uma forma nossa de perceber o real, uma ideia derivada da reflexão sobre as operações de nossa própria mente que tem como origem a ação do hábito sobre a imaginação por ocasião de experiências repetidas e não uma conexão necessária entre causa e efeito, uma característica do mundo natural.

Hume procura mostrar que apesar de não existir um raciocínio capaz de justificar ou fundamentar as inferências causais que fazemos, o hábito é um instrumento de sobrevivência superior as "falaciosas deduções de nossa razão"; que a natureza não podia deixar de escolher o hábito, preferindo-o a razão. Está mais de acordo com a "sabedoria da natureza" garantir uma operação tão essencial à subsistência humana, como é a inferência causal, a partir da qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa, por meio de algum instinto ou tendência mecânica que seja infalível em suas operações, manifeste-se ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e seja independente de todas as deduções do entendimento.

> Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende (*EHU*, 5.22).

Hume, portanto, não se limita a negar que as inferências causais sejam determinadas pela razão, ele afirma que elas são derivadas do hábito. Sustenta que a mente é dotada de uma disposição natural sem a qual não confiaríamos no curso dos eventos ou mesmo realizaríamos a mais simples das inferências. As inferências causais seriam baseadas num processo inconsciente, num instinto de que a "sabedoria da natureza" nos dotou, como instrumento de nossa sobrevivência. A referência à "sabedoria da natureza" pode ser vista como uma hipótese que Hume apresenta a fim de explicar o próprio *hábito*, ou seja, como produto da sabedoria imanente da natureza.

Se, de acordo com o resultado negativo da primeira parte da resposta de Hume ao problema das inferências causais, a validade da crença na conexão causal não pode ser demonstrativamente assegurada, não se segue necessariamente que tal crença não tenha suporte racional. Pois, "razão", enquanto operação do entendimento não se aplica exclusivamente aos processos demonstrativos, mas, sobretudo, a um instinto, uma vez que "a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas" (*T*, 1.3.16.9), do qual os processos demonstrativos constituem

apenas uma das manifestações. Como resultado da segunda parte da resposta de Hume ao problema das inferências causais, Hume mostra que as dúvidas céticas da razão são vãs, uma vez que a origem das crenças causais assenta no hábito, não na da razão. Isso revelaria, desde já, que a interpretação que considera que a filosofia de Hume é completamente cética não contempla adequadamente a natureza de suas reflexões. Mas, antes de apresentar e contrapor a interpretação que enfatiza o ceticismo de Hume e a interpretação que enfatiza do seu naturalismo, a próxima seção procura reconstruir o entendimento que o próprio Hume tinha dos diferentes tipos de ceticismo.

A interpretação cética

A tradição interpretativa da obra de Hume que considera a filosofia que ele desenvolveu de cética é antiga. Iniciada por Thomas Reid e Beattie (KEMP Smith, 1941, 3-6), ela foi partilhada por Kant, Popkin, Fogelin, dentre outros. Ao fazer uso do princípio da cópia segundo o qual toda ideia simples é cópia de uma impressão simples, Hume teria destruído um por um vários conceitos metafísicos. Suas conclusões seriam totalmente negativas, de modo que sua filosofia mostraria que não temos nenhum conhecimento e nem mesmo a possibilidade de alcançar algum conhecimento. Sua negação da realidade objetiva da causalidade, do mundo exterior e da identidade pessoal, das ideias de substância material ou espiritual, espaço, duração e poder ativo ou intelectual, seriam os paradigmas de seu ceticismo. Segundo esta tradição, a filosofia de Hume implicaria na destruição de toda ciência, do senso comum e da crença. Hume faria uso do princípio da cópia para apoiar seu ceticismo e rejeitar vários conceitos metafísicos. Conforme teria recomendado, se houver alguma dúvida de que determinada palavra tenha sido usada sem um significado claro e definido, tudo o que se precisa fazer é aplicar o princípio da cópia e questionar de que impressão deriva a suposta ideia. Se for impossível determinar qualquer ideia, isso servirá para confirmar a suspeita de que o termo é sem sentido (*EHU*, 2. 9).

O princípio da cópia desempenharia um papel importante na sua crítica das teorias filosóficas. Hume se apoiaria neste princípio para rejeitar as teorias de Locke, Malebranche e Berkeley. Enquanto, por exemplo,

para Locke a da ideia de poder poderia ser explicada com base na reflexão acerca das operações da mente sobre o corpo, com base no princípio da cópia Hume argumenta que a razão não pode criar uma ideia nova, uma vez que toda ideia é cópia de uma impressão. Nem há uma sensação derivada do exercício da vontade e seus efeitos. Novamente, enquanto para Malebranche, Deus é a única causa eficiente, Hume afirma que a ideia de Deus vem da experiência e que esta não revela nenhum poder; portanto, conclui Hume, nossa ideia de Deus não pode conter nenhum princípio ativo. (Cf. SMITH, 2000, 170-1).

Uma outra forma de acentuar o ceticismo de Hume é interpretá-lo como uma crítica do racionalismo cartesiano e da metafísica em geral. Um dos objetivos de Hume, segundo essa visão, seria destruir uma concepção racionalista do homem e mostrar que nossas crenças não dependem da razão, mas são produtos da imaginação. A própria noção de um conhecimento da essência dos objetos estaria em xeque. Hume seria, assim, um filósofo "destruidor" e não "construtor". "Isso, contudo, não diminuiria em nada a sua grandeza, pois mostrar que uma espécie de especulação não pode ser feita ou aceita é uma tarefa tão importante e tão difícil quanto construir uma filosofia. Ao contrário, pode ser um mérito maior destruir filosofias do que meramente propor mais um sistema entre tantos outros. A meditação profunda sobre a obra de Hume nos levaria à conclusão de que toda expressa filosófica estaria fadada ao fracasso, cometendo os mesmos erros e contendo os mesmos defeitos das outras filosofias" (SMITH, 1995, 19-20).

Fogelin é um dos intérpretes recentes da filosofia de Hume que ressalta a primazia do ceticismo. Segundo ele "a literatura mais recente sobre Hume ou negligenciou ou desconsiderou um aspecto importante da posição de Hume – seu ceticismo – e isso necessita de reparo" (FOGELIN, 1985, xi). Ele chama a atenção para as tendências principais do ceticismo de Hume, argumentando, a partir da introdução de uma distinção entre ceticismo teórico e prescritivo, que o ceticismo teórico de Hume é inteiramente não mitigado. Fogelin nos lembra, por exemplo, que "cada livro do *Tratado* de Hume tem pelo menos um episódio cético. De maneira mais famosa, o livro I sucessivamente apresenta um ceticismo com relação à indução, um ceticismo com relação aos sentidos e, finalmente um ceticismo com relação à razão. o livro II, que diz respeito às paixões, fornece menos alvos para os tropos céticos, mas mesmo aqui vemos Hume

insistindo em que a razão é incapaz, por si mesma, de influenciar as paixões (e, portanto, 'deve sempre ser a escrava das paixões"). Finalmente, em seu tratamento da moral, no livro III, vemos Hume introduzir argumentos céticos com a intenção de mostrar que a razão – num sentido amplo, incluindo tanto o raciocínio demonstrativo como o empírico – não pode determinar as qualidades morais dos agentes ou ações" (FOGELIN, 2007, 102-3). Para Fogelin, "os intérpretes de Hume que diminuem o momento cético de sua posição entendem mal as tendências fundamentais de sua filosofia, incluindo os temas naturalistas a que dão proeminência".

A interpretação naturalista

É certo que podemos constatar na obra de Hume um grande espaço dedicado à crítica e à negação de várias crenças e teorias filosóficas. Não há dúvida de que os aspectos céticos e negativos, como Fogelin ressalta, desempenham um papel importante nas reflexões de Hume sobre a teoria do conhecimento, moralidade, religião etc. Não há dúvida de que seu tratamento de muitas questões dá margem a uma interpretação cética de seu pensamento, na medida em que boa parte de seus argumentos têm um caráter destrutivo, contrário a determinadas filosofias e teologias morais. No entanto, as interpretações que reduzem o pensamento de Hume a um ceticismo não representam adequadamente sua concepção. Afinal, Hume também apresenta uma contraparte positiva ou "naturalista", como parece claro, por exemplo, a partir da análise de Hume das inferências causais e da explicação que ele oferece da formação das crenças causais com base no hábito.

Num primeiro sentido, na medida em que as operações da mente e o comportamento humano são considerados eventos naturais, Hume pode ser considerado um naturalista porque propõe para a filosofia o mesmo método das ciências naturais na tentativa de descobrir os princípios psicológicos gerais que explicam como chegamos a formar, com base na experiência sensível, as crenças que temos. Com efeito, Hume defende um naturalismo metodológico segundo o qual o melhor método de investigação nas ciências sociais ou filosofia deve ter por modelo o método das ciências naturais. Ele considera que a tarefa da filosofia consiste numa descrição naturalista, numa "geografia mental, ou delineamento das diferentes

partes e poderes da mente" (*EHU*, 1.13), que, como diz no *Abstract*, deve estar na base de quase todas as demais ciências. Hume confia que a natureza humana é um assunto da ciência. "Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão, e, consequentemente, que existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca deste assunto, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano." (*EHU*, 1. 14). A exemplo da filosofia natural, Hume pensa que a natureza humana pode ser estudada de uma maneira que é positiva e cumulativa, com base na experiência e observação.

> Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e observação. [...] Parece-me evidente que a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. [...] Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana. (*T*, Introdução, XVI, XVII, XIX).

Norton defende que Hume é um filósofo naturalista neste sentido. Segundo Norton "se o naturalismo é considerado como a visão de 'que o conjunto do universo ou experiência podem ser explicados por um método semelhante àquele das ciências físicas', então Hume deve certamente ser chamado de naturalista por causa de seus esforços para levar o 'método experimental de raciocínio para os assuntos morais', ou para... tentar

explicar os fenômenos mentais usando os princípios e técnicas (adequadamente modificadas) dos filósofos naturais de sua época" (NORTON, 1982, 15). Norton argumenta ainda que, entendido deste modo, "seríamos também inclinados a dizer que Hume é um naturalista na medida em que ele deseja produzir coerentes explicações filosóficas sem o menor recurso a entidades sobrenaturais ou princípios transcendentes. Sua *História natural da religião* é um exemplo evidente deste tipo de naturalismo. Outro exemplo é sua tentativa de explicar os valores morais enquanto derivados da natureza humana, ou seja, dos seres humanos enquanto constituídos e ativos no mundo" (NORTON, 1982, 15-16).

Num segundo sentido, após considerar que a maior parte de nossas crenças não podem ser justificadas racionalmente, Hume pode ser considerado "naturalista" por enfatizar o fato de que as operações da mente e o comportamento humano são eventos naturais, e que a maior parte de nossas crenças cotidianas, sendo naturais, são instintivas e psicologicamente inevitáveis; que estamos constituídos de tal modo que não nos é possível evitar ter essas crenças. O naturalismo de Hume seria então o reconhecimento de que se o conhecimento não é racional, é, entretanto, uma crença natural, e que a crença é uma determinação positiva. Hume teria elaborado, assim, uma teoria psicológica, mostrando que as crenças são inevitáveis. Nossos instintos e crenças naturais permitiriam superar as dificuldades enfrentadas pela análise racional. Pois, segundo Hume, a natureza nos leva a ter juízos e crenças, embora a análise racional nos revele a inexistência de justificação e fundamentos para eles, o que nos levaria, por si só, a suspendê-los. Hume insiste que temos crenças irresistíveis, crenças que podem ser consideradas instintivas e naturais, uma vez que não dependem de modo algum de deliberação ou escolha e dispensam justificação ou fundamento, aliás, inexistentes.

Essa interpretação da filosofia de Hume como sendo uma filosofia naturalista foi sugerida primeiramente por Kemp Smith, no artigo "The naturalism of Hume" (1905), opondo-se assim à interpretação que qualificava a filosofia de Hume de cética. Mais recentemente, existem vários proponentes de uma interpretação não cética, ou de um ceticismo mitigado, que enfatizam o naturalismo de Hume. Comentaremos brevemente abaixo as interpretações de Kemp Smith, Stroud, Strawson e Monteiro.

A interpretação naturalista de Kemp Smith consiste, resumidamente, em procurar demonstrar a presença em Hume de uma filosofia original e

positiva de grande interesse e importância; em sublinhar que os resultados da especulação humeana não são totalmente destrutivos; que o saldo final da filosofia de Hume é positivo; que, embora segundo Hume nossas crenças não possam ser *fundamentadas* de uma maneira estritamente racional, para ele as crenças estão *asseguradas* por nossa natureza, por uma estrutura cognitiva e afetiva, ou melhor, passional, comum à humanidade. Segundo Kemp Smith, "o estabelecimento de uma concepção puramente naturalista da natureza humana mediante a completa subordinação da razão ao sentimento e instinto é o fator determinante na filosofia de Hume" (KEMP Smith, 1905, 150). Desta forma Hume não seria um cético radical sustentando que não temos motivo algum para acreditar numa coisa antes que numa coisa contrária. O que a filosofia de Hume propõe é que devemos aceitar aquelas crenças que são naturais, ou seja, comuns, e que devemos rejeitar aquelas que não o são. Hume seria, pois, cético quanto aos poderes da razão para fundar nossos raciocínios básicos sobre questões de fato, mas naturalista quanto ao papel fundador da natureza humana na constituição do conhecimento acerca da experiência.

Segundo Kemp Smith, a conclusão de Hume é que "nós não podemos por meio de nossa razão explicar nenhuma das características básicas de nossa experiência – a origem de nossas sensações, a verdadeira natureza 'secreta' da conexão causal, a apreensão da realidade externa, a apreciação da beleza, o juízo de uma ação como boa ou má. E a alternativa não é o ceticismo, mas o teste prático da força humana. Pode-se mostrar que [...] algumas crenças ou juízos são 'naturais', 'inevitáveis', 'indispensáveis', e estão assim longe de ser atingidos pelas nossas dúvidas céticas" (KEMP Smith, 1905, 152). Kemp Smith fala assim de uma "visão naturalista da razão" por parte de Hume, e de sua insistência em "explicações puramente naturalistas" (KEMP Smith, 1905, 166). O conceito chave de Hume, segundo Kemp Smith, é o conceito de crença natural, o que resulta de certos mecanismos mentais naturais. A interpretação de Kemp Smith é de que o que mais importa para estabelecer crenças causais genuínas é uma base experimental objetiva:

> Ao dizer que o costume é soberano, Hume deixou indecidida a importantíssima questão de saber quando sua soberania é legítima e quando é usurpada, quando deve ser lealmente aceita, e quando deve ser questionada. [...] A posição real de Hume não é a de que o costume (ou o

> hábito), enquanto tal, é soberano: de modo algum ele pode reclamar para si tal dignidade. É a experiência – e o costume apenas na medida em que se conforme a ela, e seja o resultado da experiência – que é, e deve ser, a instância última de apelo, um tribubal de apelação que torna possível a distinção entre aqueles costumes e hábitos que são seguros e benéficos e aqueles que não são. A experiência nesse sentido *normativo* é a que ele se propôs a definir e delimitar; e a pista que ele segue em sua análise da inferência é a relação causal vista como uma relação *filosófica*, i.e. como uma relação que tem como suas características a invariabilidade e a consequente universalidade de aplicação. (KEMP Smith, 1941, 382-383)

Kemp Smith argumenta, ainda, que, tendo introduzido elementos naturalistas em sua filosofia, Hume não abre mão da razão, da reflexão crítica e da vigilância cética. Se Hume mostrou que não cabe à razão o estabelecimento de nossas crenças, ele mostrou ao mesmo tempo, no entanto, que ela tem um papel importante a desempenhar, evitando, por exemplo, que se estabeleçam crenças com base em "princípios variáveis, fracos e irregulares", como os que se fazem presentes nos casos da mera semelhança ou contiguidade, da educação, da credulidade, do entusiasmo poético e da loucura. A razão teria o papel, portanto, de depurar a nossa experiência e as crenças formadas com base no hábito "Somente por meio de um exame refletido as uniformidades que são verdadeiramente causais podem ser distinguidas daquelas que, repousando em *combinações* de causas contingentemente determinadas, podem variar a qualquer momento". (KEMP Smith, 1941, 385-386).

Stroud afirma que Hume desenvolveu uma teoria que considera que todos os aspectos da vida humana podem ser explicados de maneira naturalista. De acordo com Stroud, a teoria de Hume "coloca o homem de maneira harmonica dentro do mundo cientificamente inteligível da natureza e, portanto, opõe-se à concepção tradicional de um sujeito racional destacado. Essa concepção foi acrescentada a algo como a teoria das ideias em filósofos tão diversos como Descartes, Berkeley, Leibniz e Locke. Mas Hume não está contente em simplesmente propor uma teoria que se opõe a ela, apesar de pensar que sua própria teoria é sustentada pelos fatos. Algumas de suas contribuições mais originais para a filosofia são

feitas em sua tentativa de realmente desacreditar em seus próprios termos a concepção tradicional 'racionalista'. Ele não apenas defende uma teoria positiva que rebaixa o papel da razão; ele tenta mostrar independentemente que a razão não tem e de fato não pode ter o tipo de papel na vida humana que tradicionalmente foi suposto. É essa parte de seu programa que levou à interpretação de Hume como um mero cético" (STROUD, 1977, 13-14). Segundo Stroud, de maneira diferente dos céticos antigos que tentaram evitar todas as convicções ou crenças, "Hume, não reluta em crer ou mesmo enunciar os fatos da natureza humana. [...] Sua aceitação desses fatos não é inconsistente com o tipo de ceticismo que advoga. De fato, não pode deixar de crer neles. Ou se ocasionalmente sente uma certa dúvida ou relutância, é somente durante a 'confusão e espanto momentâneo' produzido pela reflexão filosófica intensa." (STROUD, 2008, 190).

Strawson também interpretou Hume como um proponente de uma forma de naturalismo. Segundo ele, Hume foi um filósofo que reconheceu que no nível do pensamento abstrato não há nenhuma garantia contra o ceticismo e que a melhor maneira de enfrentá-lo seria através do naturalismo. Em outros termos, segundo Strawson, ao invés de ter enfrentado o desafio cético e procurado mostrar que o ceticismo é ininteligível ou autodestrutivo – como fez Descartes – Hume procurou mostrar que o ceticismo é vão. De acordo com Strawson, Hume mostra que o cético põe em dúvida certas crenças cujo questionamento é sem sentido, porque essas crenças nos são básicas e naturais, pertencendo à estrutura conceitual de nosso entendimento. Assim, por exemplo, se por um lado o próprio Hume reconhece que nossas crenças na existência dos corpos, bem como nossa confiança na indução, não são crenças fundamentadas racionalmente, por outro ele reconhece que estas crenças, no fundo, não estão expostas a sérias dúvidas, uma vez que elas se colocam para além de nossa crítica e competência racional, sendo garantidas pela natureza. A posição de Hume seria, segundo Strawson, a de que, não obstante os argumentos céticos que se possam produzir, "simplesmente *não podemos evitar* a crença na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral às regras básicas da indução" (Strawson, 2008, 22). Ainda que filosoficamente, do ponto de vista racional e argumentativo, o ceticismo não admita resposta, psicologicamente ele seria vão, pois as crenças que ele põe em dúvida são inabaláveis. Em apoio a esta interpretação, Strawson lembra que "Hume expressa frequentemente sua posição

referindo-se à Natureza, que não nos deixa qualquer opção nesses assuntos, senão a de, 'por uma absoluta e incontrolável necessidade', levar-nos a 'julgar tal como a respirar e a sentir'". (STRAWSON, 2008, 22).

A interpretação que enfatiza o naturalismo de Hume, entendido como uma visão da natureza humana que encara o homem, tal como outros animais, como parte integrante da natureza, tem sido defendida, como afirma Monteiro, por vários intérpretes de sua filosofia: "Uma das tendências dominantes da filosofia de Hume é o seu naturalismo. Não apenas no sentido dado ao termo por Quine, de recusa da possibilidade de uma filosofia primeira capaz de oferecer ao saber humano um ponto de vista privilegiado, a partir do qual se possa contemplar tranquilamente a verdade, e de concepção dos diversos ramos desse saber como solidários, e convergentes num esforço comum. Mas além deste também num outro sentido, o de uma filosofia que encara o homem como parte integrante da natureza, e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem" (MONTEIRO, 2009, 17).

Segundo Monteiro, afirmar que Hume supõe que o conhecimento acerca das questões de fato não se baseia na razão, mas num instinto com o qual a natureza nos dotou, não significa dizer que Hume recusa qualquer possibilidade de raciocínio no processo de produção do conhecimento humano. Pois o instinto pode ser entendido como um elemento constitutivo da racionalidade e condição de possibilidade da formação do entendimento, e a natureza não como o domínio da irracionalidade, mas como o único âmbito possível do exercício da racionalidade. Ou, ainda, "razão", enquanto operação do entendimento não se aplica exclusivamente aos processos demonstrativos mas sobretudo a um instinto, do qual os processos demonstrativos constituem apenas uma das manifestações. Neste sentido, segundo Monteiro, Hume não é um filosofo irracionalista, ao contrário, a teoria de Hume é uma teoria da racionalidade, não da dissolução da racionalidade. Para ele, o que Hume está realizando é um deslocamento do papel atribuído à razão na produção do conhecimento. A razão clássica, entendida como faculdade ordenadora, capaz de abstrações e deduções, é "desentronizada", ou seja, deixa de ocupar o papel central que lhe era atribuído na tradição racionalista, de modo que o conhecimento perde seu caráter demonstrativo. Ao invés de fundamentar o conhecimento na razão, Hume procurará mostrar que o conhecimento é baseado no hábito; um princípio não redutível à razão.

> A rejeição da razão não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que nos leva a proceder a inferências causais assentes em repetições observadas não é causado por aquela faculdade 'demonstrativa' a que damos o nome de razão, mas por um princípio instintivo, a ela irredutível, ao qual nosso filósofo propõe dar o nome de costume ou hábito. A hipótese de Hume não expulsa inteiramente a razão do território do raciocínio experimental, mas sem dúvida procede a sua desentronização – negando-lhe aquela situação privilegiada que a tradição racionalista lhe atribuía (MONTEIRO, 2009, 45).

Assim, portanto, a grande ênfase de Hume à força da natureza – referindo-se a uma inevitável *disposição natural* que temos para crer; alegando que nossa natureza é antes passional que cognitiva; que "*nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva de nossa natureza*" (*T*, 1.4.1.8/SB, 183) – não significa dizer que para Hume a razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação as nossas crenças sobre questões de fato e existência. Hume considera que a razão tem um papel importante a desempenhar, ainda que seja um papel subordinado. Embora não pense que seja possível oferecer uma justificação racional para nossas inferências causais, Hume não nega que a razão pode fornecer "regras para juízos de causa e efeito". Ele pensa que a razão pode nos levar a refinar nossas regras e procedimentos indutivos e, à sua luz, criticar e às vezes rejeitar ideias em que podemos ser naturalmente inclinados a acreditar. A interpretação naturalista, portanto, não só atenua o ceticismo de Hume como resgata um papel para a razão.

Duas faces da mesma filosofia

As duas interpretações distintas do pensamento de Hume aqui mencionadas, a que enfatiza o ceticismo e a que destaca o naturalismo, baseiam-se numa distinção entre aspectos negativos e aspectos afirmativos do pensamento de Hume. Podemos afirmar, no entanto, que estas duas

interpretação distintas não são incompatíveis. O próprio Hume se preocupou em distinguir diferentes tipos de ceticismo, como vimos acima, e deixar claro que defendia uma espécie de ceticismo matizado pela aceitação da força da natureza que leva o homem a ter as crenças que tem. Rejeitou o assim chamado ceticismo *excessivo* e propôs uma forma de ceticismo *mitigado* (*Cf. EHU*, 12). O ceticismo mitigado resultaria da moderação do pirronismo pela intervenção da força irresistível da natureza. Teria a virtude de mostrar os verdadeiros limites da razão humana e demais faculdades cognitivas, impedindo afirmações dogmáticas, entusiasmo indevido e hipóteses especulativas que excedam a evidência científica ou experimental. Manteria a dúvida e a suspensão de juízo como maneiras apropriadas de evitar o dogmatismo. Neste sentido, "seu ceticismo é mais bem compreendido como dirigido contra supostos conhecimentos metafísicos supra-científicos, do que contra o próprio conhecimento científico" (BIRO, 1993, 38). Hume considerou este tipo de ceticismo útil, na medida em que questiona muitas de nossas crenças, solapa fanatismos religiosos, ideologias filosóficas e fanatismos morais. Contra o ceticismo total, porém, que destrói toda crença e opinião, ele diz: "Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, tornando-a inevitável. (*T*, 1.4.1.7/SB 187). Sua posição é que onde a Natureza assim nos determina, temos um comprometimento natural que estabelece o limite dentro do qual, ou o pano de fundo sobre o qual, a razão pode efetivamente operar. Quanto ao ceticismo, "felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento" (*T*, 1.4.1.12/SB 187); "felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz" (*T*, 1.4.7.9/SB 269). No mesmo espírito, na seção final da *Investigação*, criticando o "pirronismo, ou ceticismo excessivo" Hume observa:

> Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer – se puder reconhecer alguma coisa – que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e

> universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as suas necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há poucos motivos para temer tamanha fatalidade, pois a natureza é sempre demasiado diante dos princípios. E embora um pirrônico, com seus raciocínios profundos, possa lançar a si próprio e a outros em uma perplexidade e confusão momentâneas, a primeira e mais banal ocorrência da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e hesitações, e deixa-lo-á em posição exatamente semelhante, em tudo o que diz respeito à ação e especulação, à dos filósofos de qualquer outra seita, ou daqueles que nunca se envolveram em investigações filosóficas. Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (*EHU*, 12.23).

Hume sustenta, portanto, que a natureza é demasiado poderosa para permitir que o ceticismo seja a última palavra. Por meio dos instintos, a natureza afasta as dúvidas céticas e nos leva a depositar confiança em nossos raciocínios habituais. O ceticismo radical, portanto, seria limitado pela natureza. Assim como há um limite para o conhecimento, haveria um limite para a dúvida, determinando onde ela pode surgir com eficácia, mas também onde ela é vã ou impossível. A possibilidade de se questionar algo seria definida *a partir* das crenças básicas que nos são impostas pela natureza; por isso mesmo, elas próprias não poderiam ser postas em dúvida. Dessa forma, podemos considerar que a interpretação naturalista incorpora de algum modo a interpretação cética. De modo geral, a interpretação naturalista reconhece a existência de uma tendência cética destrutiva em Hume, contudo, ela procura destacar a ênfase e importância que Hume dá a natureza enquanto uma força determinante de muitas de nossas crenças. O essencial da teoria do conhecimento de Hume residira não tanto em seu ceticismo sobre a possibilidade do nosso conhecimento ou na definição de limites para o entendimento, mas na doutrina das crenças naturais que

não podemos recusar. Neste sentido, talvez a melhor maneira de oferecer uma caracterização geral e adequada da natureza da filosofia de Hume, não é dizer que ela é absolutamente cética, nem apenas naturalista, mas que "ele sempre quis ser algo de ambos". (FLEW, 1986, 52). É o que também defende Plínio Smith, ao afirmar, "o que há, em suma, é um amálgama de ceticismo e naturalismo. A esse amálgama Hume dá o nome de ceticismo mitigado. [...] A filosofia de Hume não é senão esse ceticismo naturalista." (SMITH, 2000, p. 176-77). Em outros termos, ceticismo e naturalismo não passariam de duas faces da mesma filosofia.

Referências

BIRO, John, Hume's new science of the mind. In: David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge Unviversity Press, p. 33-63, 1993.

FOGELIN, R. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London, Boston, Melboure and Henley. Routledge and Kegan Paul, 1985.

_______. A tendência do ceticismo de Hume. In: *Sképsis*, ano 1, n.1, 2007, p. 99118.)

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. [*An Enquiry concerning Human Understanding*. Beauchamp, Tom L. (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999 [*An Enquiry concerning the Principles of Morals*. BeaUchamp, Tom L. (Ed.) Oxford: Oxford University Press, 1998].

_______. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001 [*A Treatise of Human Nature*. Norton, David Fate e Norton, Mary J. (Orgs.) Oxford: Oxford University Press, 2008].

_______. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTEIRO, J. P. Hume, Induction, and Natural Selection. In: *McGill Hume Studies*. (org.) Norton, Capaldi e Wade. San Diego: Austin Hill Press, 1976.

_______. *Novos estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

_______. *Hume e a Epistemologia.* São Paulo: Editora UNESP/Discurso editorial, 2009.

MOUNCE, H. D. *Hume's Naturalism.* Londres: Routledge, 1999.

NORTON, D. F. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician.* Princeton: Princeton University Press, 1982.

_______. Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality. In: *The Cambridge Companion to Hume,* Norton, D. F. (ed.), 1993, p. 148-181.

SMITH, N. K. The naturalism of Hume. *Mind* 54: 149-73 e 335-47, 1905.

SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume.* São Paulo: Loyola, 1995.

_______. *Ceticismo filosófico.* São Paulo: EPU/Editora da UFPR, 2000.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo e naturalismo.* Trad. Jaimir Conte. São Leopoldo: editora Unisinos, 2008.

STROUD, B. *Hume.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

_______. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. Trad. Plínio Junqueira Smith. In: *Sképsis*, ano II, n.3-4, 2008, p. 169-192.

LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

Jean-Baptiste Joinet[1]

Pour un spécialiste de logique contemporaine vivant et travaillant en France en ce début de XXIème siècle, qui plus est pour un spécialiste de cette branche centenaire de la logique appelée "Théorie de la démonstration", être invité à participer à une conférence intitulée "Qu'est-ce que la métaphysique?" a une saveur singulière. En effet, et ceci est probablement un écho lointain du positivisme d'Auguste Comte et de la dévaluation du mot "métaphysique" qu'il a entraîné dans le champ de la philosophie des sciences, ce mot n'a pour ainsi dire aucune place dans le vocabulaire des logiciens actuels – absolument aucune dans les travaux "techniques" en logique, bien sûr, mais guère davantage dans les travaux philosophiques autour de la Théorie de la démonstration. Quoi qu'il en soit, comme contribution à la question centrale de cette conférence, je me propose de tenter une investigation des liens entre métaphysique et logique, ou du moins entre métaphysique et ce que j'appellerai, au risque apparent d'un oxymore, la "logique théorique"[2].

Pour préciser en quel sens j'aborderai ici le terme *métaphysique*, je commencerai par examiner les origines du mot, qui remonte au texte

---

1 Département de Philosophie de l'Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne), Equipe *Philosophies contemporaines* (EA 3562). Cette conférence fut donnée le 21 avril 2009 en anglais sous le titre "On logical monism" dans le cadre du troisième Colóquio Internacional de Metafísica, organisé à l'Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brésil, intitulé "O que é Metafísica ?" (www.filosofia.cchla.ufrn.br/IIICIM/).

2 L'expression "logique théorique" vise à distinguer dans l'immense océan des publications en logique formelle celles qui restent inspirées par le questionnement "fondationnel" qui a accompagné les métamorphoses de la logique au XXème siècle (par opposition aux inombrables études de "systèmes formels" formulés à la carte dans une perspective de description ad hoc et qui bien souvent ont perdu de vue la perspective logique ou sont des réponses vraies à des questions de peu d'intérêt).

éponyme d'Aristote. Dans cette direction, trois sens principaux du mot méritent d'être distingués.

Au *Sens 1*, "métaphysique" n'est rien d'autre qu'un nom classificatoire, utilisé par une tradition tardive pour désigner le fameux regroupement d'écrits attribués à Aristote, par sa position à l'intérieur du corpus aristotélicien édité: le terme "Métaphysique" indique ici simplement que l'ouvrage vient dans ce classement "après" le livre consacré à la "Physique". Je laisserai aux historiens spécialistes la question de savoir si ce classement et ce nom ont seulement cette signification contingente ou si, au contraire, ils impliquent quelque relation spéciale (chronologique, conceptuelle ...) entre les réflexions de la "physique" et cette "nouvelle science" présentée dans ces écrits d'Aristote. Néanmoins, en examinant ci-dessous les relations entre Logique et Métaphysique, je reviendrai sur la question du statut de la logique et de la métaphysique relativement à la "Physique" ou au moins à la *physis*.

Selon le *Sens 2*, la métaphysique est la science de "l'être en tant qu'être" pour reprendre la formulation proposée par Aristote lorsqu'il définit cette science dont il appelle de ses vœux la création, et qu'on nomme plus volontiers aujourd'hui "ontologie".

Au *Sens 3*, la métaphysique est la théorie fondationnelle par excellence, "la philosophie première": la théorie "des premières causes et des premiers principes", où la réflexion proprement logique a toute sa place (on pense tout particulièrement aux réflexions sur le principe de contradiction dans le livre Gamma).

Prenant pour point de départ ces trois significations du mot "métaphysique", je souhaite ici examiner pour chacune d'entre elles, dans quelle mesure Logique et Métaphysique peuvent être considérées comme reliées et tenter de qualifier leur relation du point de vue de la logique contemporaine et de ses développements les plus récents.

Logique et quête fondationnelle

Pour commencer, je suivrai le fil du *Sens 3*, questionnant le lien de la logique à la métaphysique entendue comme théorie des fondations (premier principes, première philosophie). Après un siècle complet de débats autour de la question des fondements logiques des mathématiques,

le rapprochement du mot "logique" et du mot "fondements" nous est devenus familier. Dans un dessein de clarté conceptuelle, toutefois, il peut être utile de rappeler que, dans le champ de la logique, cette expression usuelle ("la question des fondements") recouvre en réalité deux champs d'investigations bien distincts.

Le premier vise à comprendre dans quelle mesure la logique peut être considérée comme un *fondement pour* (par exemple, un *fondement pour* les mathématiques, *pour* la théorie du calcul, *pour* la rationalité, *pour* la science...). Le second ambitionne de trouver un fondement à la logique elle-même, ce qui en fonction du type de réponse proposé peut vouloir dire fonder la logique *absolument* (auquel cas, cette réponse serait par définition métaphysique, au Sens 3) ou *relativement*, auquel cas la question du fondement de la logique ne sera qu'une étape de la quête métaphysique.

Logique et protologique

Sans reprendre l'intégralité des filiations historiques des réflexions sur la question des fondements de la logique et des principales réponses apportées par la philosophie de la logique, j'aimerais directement aborder les réponses profondément originales qui ont émergé récemment. Celles-ci sont notamment le fruit du dialogue qui s'est noué au XXème siècle entre la théorie de la démonstration et la théorie du calcul, dialogue que pour une meilleure intelligibilité de mon propos, je me dois de présenter dans un premier temps.

Calcul et processus

Commencé dès les années 1930 avec les premiers développement de la théorie de la calculabilité (centrale en logique, comme outil d'analyse des questions de décidabilité), ce dialogue va progressivement prendre, à partir des années 1970, un tour nouveau, celui qui nous intéresse ici.

Compte tenu du regard à mon sens inapproprié qu'a bien souvent la philosophie sur l'informatique (généralement vue au comme une discipline technologique relevant des recherches non spéculatives de l'ingénierie appliquée), j'aimerais commencer cette présentation en soulignant en quoi

la notion de calcul, comme l'avait bien compris Ludwig Wittgenstein, est une question philosophique centrale avant d'être une question technique, qui plus est particulièrement digne d'intérêt pour la philosophie première.

Si parmi les premières approches théoriques de la notion de calcul et les premières philosophies du calcul, les plus fameuses (théorie des machines de Turing dans le premier cas, théorie wittgensteinienne du "suivi des règles de calcul" dans le second cas) ont pour point commun d'avoir pris le "calculateur" comme point de départ de l'analyse du calcul, des approches plus abstraites, proposant d'aborder le calcul en lui-même, sans référence *a priori* à un calculateur, par la donnée d'une sorte d'axiomatique des modes d'action calculatoire élémentaires, ont été très tôt proposées. La plus magistrale d'entre elles, peu connue hors de la communauté scientifique de l'informatique théorique et majoritairement inconnu des cercles philosophiques est le "Lambda-calcul" d'Alonzo Church. Il n'est pas question dans le cadre de cet article destiné à des lecteurs philosophes de donner une présentation plus qu'élémentaire du lambda-calcul, un objet théorique profond et puissant, plus complexe que sa définition, en elle-même d'une grande simplicité, ne le laisse imaginer de prime abord. Pour faire vite, on peut le décrire comme étant un "langage de programmation", mais d'une très grande simplicité conceptuelle (il comprend en tout et pour tout trois "instructions de programmation", toutes très élémentaires), dont la combinaison engendre des "textes" qu'on pourrait appeler, au sens informatique, des "programmes" mais que, dans ce contexte, on appelle des "termes" (du lambda-calcul).

La manière dont un "texte" rédigé dans un tel langage *signifie* est très éloignée de celle proposée par les théories de la "signification" basée sur la conception frégéenne de la référence (et en tout cas sur la définition à la Tarski de l'interprétation ensembliste d'un terme d'individu en logique des prédicats du premier ordre – définition qui, en logique, fonctionne encore bien souvent comme une inébranlable *doxa*). La question sémantique posée à un terme T (du lambda-calcul) n'est pas "à quoi T réfère-t-il ?" (du moins pas en première analyse), mais: "que fait T ?", "comment T agit-il ?".

Observons incidemment que cette idée d'une *opérativité* des textes qui convient si bien aux textes de prime abord très particuliers que sont les programmes informatiques (dont on peut même dire qu'ils sont paradigmatiquement des "discours agissant", conçus dès l'origine pour *produire des*

effets), n'est pas sans pertinence quand on l'étend aux discours des langues naturelles. Le pas est d'ailleurs franchi par les approches computationnelles des langues naturelles comme d'ailleurs par la théorie des actes de langage.

Pour expliquer quel genre de réponse est attendue, dans le cadre du lambda-calcul, à cette question ("comment T agit-il ?"), précisons qu'en première analyse tout du moins, le genre d'"action" que cette théorie accorde aux "textes", peut être décrite comme purement interne au langage. Elle n'est autre en effet que l'action du langage sur le langage, plus précisément l'action du texte sur ses cotextes: le lambda-calcul est en effet ce qu'on appelle communément un système de "réécriture", où l'enchâssement d'un texte donné dans un cotexte (ce plongement formant un texte qui englobe le premier) devient une occasion de transformation (de réécriture) du texte global.

Pour évoquer ces transformations et les effets qu'elles produisent, on évoque souvent la "dynamique" des termes (dénomination partiellement impropre puisque, étymologiquement, elle renvoie principalement à l'idée de *force*, quand il s'agirait plutôt de convoquer l'idée de changement, de conversion ou d'efficace). Il peut être utile de se représenter cette dynamique comme celle d'un calcul en cours d'*exécution* – prenons par exemple le *texte* F d'un programme informatique donné supposé "mettre au carré les entiers"; on lui fournit comme "entrée" un entier donné n, ce qui revient à former un texte plus "gros", le texte F(n) (dans lequel n joue, vis à vis de F, le rôle d'un cotexte). L'exécution du texte F(n) est alors sa transformation progressive en un autre texte correspondant, si tout se passe comme annoncé, au carré de n.

Quelques exemples très simples illustreront ce que peut vouloir dire, à propos d'un terme, qu'on comprend "qui il est" en observant "ce qu'il fait". En guise de premier exemple, considérons un programme tel que, un argument lui étant fourni, le texte résultant se transforme toujours (peut--être au bout d'un très grand nombre d'étapes) en ce même argument. Un tel terme agit dynamiquement comme l'*identité*. Il *est* l'identité.

Un autre exemple (particulièrement intéressant pour le philosophe puisqu'il fournit, concernant le statut ontologique des entiers naturels, une alternative "dynamiste" aux solutions essentialistes traditionnellement proposées dans le cadre ensembliste) est celui des "entiers naturels" envisagés primitivement non plus comme objets, mais comme actions. Au plan dynamique, l'entier n est ainsi un *itérateur*, un programme qui attend comme argument un programme quelconque et une entrée quelconque, et

qui quand ces deux arguments lui sont donnés, itère n fois ce programme sur cette entrée ("entiers de Church"). Ici encore, l'essence cède le pas à l'opérationalité, à la dynamique.

Un dernier exemple, qui nous sera utile dans un instant, est celui de l'*auto-applicateur*, ce programme qui prend comme argument n'importe quel programme pour l'appliquer à lui-même.

Vers l'idée de typage des processus

Tout terme du lambda-calcul est le point de départ d'exécutions possibles, autrement dit de trajectoires dans l'espace général des processus calculatoires (étant aussitôt observé que l'épithète "calculatoire" ne sert ici que de connotation rassurante là où nous peinons en général à rattacher la notion de processus *in se* à quelque chose de bien déterminé).

Parmi ces processus, tous n'ont pas la docilité d'être finis: certains programmes continuent infiniment leur évaluation. Il n'étonnera pas, par exemple, que l'évaluation de l'auto-applicateur appliqué à lui-même produise, *ad libitum* et par définition, une application de l'auto-applicateur à lui-même. Les processus ici en question sont donc généralement moins "disciplinés", plus "sauvages" que ceux cités pour le moment en exemple.

Lorsqu'en revanche, l'exécution d'un programme donné s'avère finie, le texte sur laquelle cette évaluation s'achève sera volontiers appelé un résultat (notion plus générale que celle de donnée: tous les processus n'ont pas le bon goût de terminer sur une donnée, sur un entier par exemple).

Le sous-espace des résultats est analogue à une sorte d'écran sur lequel les effets de l'action co-textuelle peuvent être saisis. Au point de vue sémantique, il importe de noter, mais j'y reviendrai, que le *sens* entendu à la manière frégéenne (autrement dit le "mode de donation", comme par exemple: 2+2) est ici premier par rapport à la *référence*, constituée après coup comme un invariant de l'évaluation, comme l'effet de la transformation du sens (dans l'exemple, la transformation de 2+2 en 4).

Dans le cadre des investigations théoriques sur la notion de processus calculatoire ainsi envisagée *in abstracto*, l'idée de discipliner les processus "sauvages" fut rapidement introduite sous le nom de *typage*. Le concept de *type*, qui trouve son origine technique dans la théorie des types

de Bertrand Russell, s'est largement diffusée au long du XXème siècle en logique (théorie des ensembles, théorie des catégories) comme en linguistique (grammaire catégorielle)[3].

Dans le contexte des théories du calcul, un type est une contrainte posée sur construction des programmes, contrainte de prime abord très similaire à celle réglant en théorie des ensembles, l'application d'une fonction à ses arguments (une fonction F associant à des éléments de l'ensemble A des éléments de l'ensemble B étant donnée, l'appliquer à un argument n'a de sens que si cet argument est "du bon type", autrement dit appartient bien au domaine de définition de la fonction, à savoir à l'ensemble A). La chose est analogue dans le cas des programmes typés: notamment le typage n'autorise l'application d'un programme P de type $A \rightarrow B$ qu'à des arguments a du type A. Ce faisant, la possibilité de construire des programmes à l'origine de dynamiques erratiques s'avère exclue et en définitive, le typage revient à restreindre l'ensemble des processus engendrés à ceux *sélectionnés* (comme par exemple les processus dont $P(a)$, "bien typé", est le point de départ).

Autour des années 1965-1969, plusieurs logiciens attirèrent l'attention sur une observation ancienne (due à Church lui-même) qu'ils systématisèrent et que la postérité a retenu sous le nom d'"isomorphisme de Curry-Howard". Dit en peu de mots, il s'agissait du constat de l'*identité pure et simple* de deux dynamiques jusqu'alors observées et étudiées dans des cadres théoriques et des communautés scientifiques distinctes (le cadre de l'informatique théorique d'une part, celui de la logique mathématique d'autre part), à savoir la dynamique de l'*exécution des programmes* (sélectionnés par le typage) d'une part, celle de l'*analytisation des preuves* (transformation des preuves en preuves analytiques étudiée dans les années 1930 par le logicien allemand G. Gentzen, sous le nom d'élimination des coupures) d'autre part.

Cette observation (depuis lors généralisée à l'ensemble des règles logiques et progressivement généralisée aux axiomes de théories propres, sous le nom générique de "correspondance preuves-programmes") conduit à voir l'ensemble indistinct des processus calculatoires (y compris ceux qualifiés plus haut de "sauvages"), comme formant *une protologique* processuelle, que les règles logiques – le typage – viennent *a posteriori* apprivoiser.

3 J R Hindley & F Cardone, "History of lambda-calculus and combinatory logic", à paraître comme chapitre du volume 5 du Handbook of the History of Logic, Dov M. Gabbay and John Woods (eds.), Elsevier.

Au plan épistémologique, cette manière essentiellement nouvelle d'envisager la logique confirme le point de vue constructiviste dans sa version non-mentaliste post-brouwerienne (nature algorithmique des preuves).

Au plan métaphysique, celui de la recherche d'un fondement pour la logique, elle confirme en première analyse l'approche internaliste (M. Dummett, D. Prawitz) qui mettait l'accent sur des critères internes à la régulation logique du langage comme le bon comportement collectif interactionnel des règles dans le processus d'analytisation des preuves (thème de l'"harmonie des règles").

En effet, le passage de la protologique à la logique par typage, autrement dit par sélection d'un fragment de la dynamique jouissant de propriétés particulières et comportant des invariants particulier est le ressort des démonstrations internes de la correction des règles (internes signifiant ici "purement syntaxiques", sans recours à l'ontologie ensembliste comme réservoir de référents extérieurs au langage, utiles à l'interprétation des composants des énoncés). Ainsi, c'est en vue de démontrer la cohérence de l'arithmétique, et donc notamment celle des règles logiques, que l'analytisabilité des preuves fut démontrée par G. Gentzen.

Toutefois, en seconde analyse, le caractère *a posteriori* du typage, joint à son statut de norme *externe* imposée *ex machina* au calcul, atténue le bénéfice fondationnel de cette approche. Le typage apporte certes une vision nouvelle de la logique, mais tant qu'il est *externe* et *a posteriori*, la réponse à la question du fondement de la logique qu'il dessine demeure de type dogmatique (même si la norme imposée peut du moins être rétrospectivement justifiée par son efficacité, autrement dit par les propriétés singulières des processus apprivoisés – ce qui ouvre au moins la voie à une justification de nature historique fondée sur les avantages sélectifs). Enfin, si la question de la *correction des règles* reçoit avec l'idée de typage une solution internaliste convaincante, le problème converse de la *complétude* des règles, semble devoir encore à ce stade nécessiter le point de vue externaliste.

Les types comme ensembles de processus

À partir des années 1980, la notion de type a toutefois été réinvestie, comme nous allons le voir, faisant apparaître le typage comme une sorte d'auto-discipline de la protologique, à la fois *interne* et *a priori*. Ces

développements s'inscrivent dans la filiation des propositions déjà anciennes de chercher la sémantique des énoncés non pas du côté des "conditions de vérité" relatives à leur projection dans l'"ontologie ensembliste" postulée à l'avance, mais du côté des preuves de ces énoncés, bref d'interpréter les théorèmes par l'ensemble des preuves de ces derniers.

Contre cette idée germinale, deux objections très naturelles furent souvent opposées. La première concerne les énoncés qui pour n'être pas prouvables, n'en sont pas pour autant dénués de signification. La prise en considération d'une protologique par définition plus vaste que la logique, apporte à cette objection une solution simple et naturelle: la protologique comprend non seulement des processus correspondant aux preuves, mais aussi des processus correspondant à ce que l'on pourrait appeler des para-preuves (des preuves fausses, des contre-arguments) en interaction dynamique avec les premiers.

La seconde objection souligne la tension entre d'une part l'existence pour un énoncé donné d'une multiplicité de preuves, d'autre part l'unité de la signification de cet énoncé. La possibilité d'identifier un comportement processuel commun à tous les processus d'un type donné (J.-L. Krivine, problème de la "spécification") apporte à ce genre d'objection une réponse claire et décisive.

Au plan historique, c'est sans doute avec les travaux du logicien philosophe W. Tait et sa preuve de forte normalisation du "système T" de Gödel, puis sa généralisation au "système F", alias la logique intuitionniste du second ordre, par J.-Y. Girard (notion de candidat de réductibilité) que l'idée de voir une formule (un type) comme un ensemble de processus acquît ses lettres de noblesse techniques.

Dans ses développement ultérieurs et notamment en Ludique[4], un type est un ensemble de processus clos par bidual, autrement dit tel qu'il est le dual de son dual (deux ensembles de processus sont duaux quand tout processus dans l'un d'entre eux interagit correctement avec tout processus dans l'autre – autrement dit quand le dialogue entre processus est toujours possible, bien défini). Dans ce cadre, les opérations sur les types qui produisent des types (les connecteurs logiques et les règles afférentes)

4 Girard, J-Y, "Locus solum: from the rules of logic to the logic of rules" Mathematical Structures in Computer Science, 11, 301–506, 2001.

sont comme sélectionnées par la dynamique, émergeant comme la solution à ce problème de la dualité, en sorte que les règles logiques n'apparaissent plus du tout comme une norme transcendante, imposée *a posteriori ex machina*, mais a contrario comme engendrées de façon immanente par une auto-discipline de l'interaction.

En définitive, on voit qu'outre la question de la *correction* des règles, à laquelle, comme on l'a vu plus haut, la notion de typage apporte une solution internaliste, la question converse de la *complétude* des règles logiques (s'il n'existe pas de preuve de tel énoncé, n'est-ce pas simplement parce que la liste des règles logiques que nous avons adoptées est incomplète?) trouve à présent également une solution internaliste. La réponse traditionnelle apportée par le point de vue externaliste avait certes le mérite de la simplicité: s'il n'existe pas de preuve de tel énoncé, ce n'est pas parce qu'il manque des règles logiques, mais parce que l'ontologie ensembliste nous fournit un contre-exemple (à savoir une manière d'interpréter les composants de l'énoncé par des ensembles, relativement à laquelle cet énoncé est faux). Cette solution formulée dans le cadre référentialiste ensembliste s'avérait toutefois seulement valable pour la logique du premier ordre – un premier indice de l'insuffisance de l'ontologie ensembliste.

Dans le nouveau cadre où la logique apparaît comme le produit épiphénoménal d'une protologique, la complétude interne renvoie désormais non plus au face à face des preuves (syntaxe) et des modèles (sémantique), mais au face à face des arguments et contre-arguments (ce qui, pour reprendre l'observation faite par J.-Y. Girard, revient à substituer à l'ancienne dualité entre syntaxe et sémantique, entre hétérogènes, une dualité interneentre homogènes, une "dualité moniste", signant le dépassement de la distinction entre syntaxe et sémantique).

La question ontologique (métaphysique au Sens 2)

En permettant non seulement d'apporter une explication internaliste de la correction des règles, mais aussi de donner sens internaliste à l'idée de complétude, l'internalisation apporte en définitive la première élucidation non dogmatique (et non relativiste) de la question métaphysique (au Sens 3) des fondements de la logique. Toutefois, dans la mesure où la normativité logique apparaît dans ce cadre comme le produit épigénétique, et

à ce titre second, d'une protologique processuelle, la question métaphysique des premiers principes et des premières causes, apparaît moins comme résolue, que comme repoussée vers la protologique processuelle.

En envisageant la question métaphysique à travers son Sens 2 d'*ontologie*, au moins peut-on mesurer la radicalité du changement de perspective opéré par l'internalisme. L'ancienne réflexion sur les fondements de la logique était condamnée à faire reposer en dernière instance la logique sur une ontologie mathématique *ad hoc*, "l'univers ensembliste", réservoir de référents. Si l'approche ensembliste a *de facto* joué un rôle d'unification et de clarification majeur en mathématiques, la dimension *statique* des ensembles (pas de place pour l'idée dynamique de calcul, ni *a fortiori* pour l'idée de complexité de la dynamique du calcul) et purement *extensionnelle* révèle son insuffisance.

Rappelons que le point de vue extensionnel, pour le dire dans les termes de la distinction frégéenne entre sens et référence, rend en général aveugle au "sens". Ainsi, dans le cadre extensionnel associé à la vision ensembliste de la notion de fonction, une fonction comme par exemple la *multiplication* est une référence possible pour un nom de fonction, sous la forme de la donnée extensionnelle de l'ensemble des valeurs prises pour toutes les entrées possibles, mais il n'existe pas pour cette opération d'autres "modes de donation" (comme le seraient des algorithmes distincts pour la multiplication): la multiplication n'existe qu'en un seul sens.

Cette multiplicité du sens pour une même référence, ne peut être véritablement prise en compte qu'à partir du moment où la possibilité de distinguer des *processus* de calcul distincts est libérée, autrement dit à partir du moment où la dynamique est primitive – l'extension constituant seulement un épiphénomène partiel et secondaire de la dynamique, saisi après coup comme invariant commun de sens distincts.

En définitive, la quête de fondements pour la logique, conduit donc à substituer à l'ontologie ensembliste, extensionnelle et statique, une ontologie processuelle primitive. De quels moyens disposons-nous pour déterminer la nature et la structure de cette ontologie processuelle et comment évaluer l'adéquation et la généralité d'une proposition en la matière ? Disons d'emblée qu'à cet égard, nous sommes en quelque sorte condamnés à chercher la généralité soit du côté de la simplicité (l'incomparable simplicité conceptuelle d'un langage comme le lambda-calcul de Church est à ce point de vue un modèle), soit en privilégiant ce qu'on pourrait appeler

l'esthétique mathématique visant à dissiper l'inessentiel par l'identification de symétries, par la recherche des quotients au delà des isomorphismes (on pense notamment ici à la clarification qu'ont apporté des outils comme le calcul des séquents de Gentzen, puis leurs descendants plus récents: réseaux de preuves, ludique ...).

Si, pour fixer les choses, on peut décrire ce programme d'investigation visant la protologique processuelle comme menant à une axiomatisation abstraite, élémentaire et générale de la notion de "calcul", il importe de saisir que la notion de calcul visée est désengagée des attributs à travers lesquels elle est communément envisagée: elle n'est pas primitivement liée à l'idée de machine, d'architecture calculante et elle ne suppose aucune intention calculatoire, pas de calculateur.

En particulier, le dualisme qui accompagne ordinairement la question logique, que ce soit sous sa forme historique, radicale, rattachant peu ou prou la logique (la théorie des "lois de la pensée" rationnelle) à la psychologie, et donc le logique à la pensée, ou que ce soit sous sa forme résiduelle, postérieure au "tournant linguistique", où le dualisme survit comme clivage inexpliqué entre le langage et le monde (dualité syntaxe/sémantique), perd ici son assise.

En effet, les fondements protologiques de la logique dépendent de la dynamique processuelle et celle-ci, à son tour, loin de relever de la pensée et de ses lois propres ou postulées telles, dépend des conditions proprement physiques des opérations élémentaires de la dynamique calculatoire (sensibilité de l'évaluation à l'espace et au temps, dimensions concrètes de l'information, structure de la composition des processus, complexité concrète...).

Dans cette perspective, le "troisième sens" du mot métaphysique envisagé en préambule du présent article, apparaît finalement comme très emblématique de la nouvelle "ouverture de la logique au monde"[5]. Il éclaire a posteriori le statut épistémologique de la logique, transfigurée par la médiation de la protologique en *épiphysique*.

---

5 Pour reprendre l'intitulé d'un colloque parisien du groupe LIGC suggéré par Giuseppe Longo (colloque "Ouvrir la logique au monde", Ecole Normale Supérieure, Paris, septembre 2006, www.ligc.fr.

BLAISE PASCAL: DA RECUSA DA METAFÍSICA DA *RAISON* À METAFÍSICA DO "ESTUDO DO HOMEM"

João Emiliano Fortaleza de Aquino[1] [2]

1 A crítica da clareza e da evidência como critérios de todo conhecimento certo

De um ponto de vista filosófico mais geral, encontramos em Pascal uma busca pela legitimação do método das ciências modernas, enquanto ciências da natureza e das técnicas, e, ao mesmo tempo, uma busca da sua ultrapassagem, em vista de um outro domínio de objetos, legalidades e formas de conhecimento.[3] Trata-se, nessa postura filosófica, da necessidade da constituição de uma "ordem das ciências", capaz de oferecer uma distinção fundamentada entre as ciências naturais e técnicas e as ciências históricas. Com esse fim, Pascal defronta-se duplamente com o problema da legitimação racional das modernas ciências da natureza e com a legitimação da fé, porém, neste último caso, não num nível metafísico-racional, mas sim, digamos provisoriamente desse modo, *existencial* e *histórico*. Deste modo, Pascal polemiza com as representações tradicionais (metafísicas) do conhecimento da natureza, com vistas na defesa da moderna pesquisa cien-

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE.

2 Este texto se baseia parcialmente – e, em algumas passagens, quase à letra – em dois artigos que publicamos anteriormente sobre Pascal: um, sobre a questão do conhecimento (2007); outro, sobre o conceito de segunda natureza (2008).

3 A partir das análises de Ortueta, podemos dizer que essa dupla posição de Pascal expressaria sua relação também dupla com o processo de secularização, tal como esta se desenvolve numa segunda fase, no século XVII: Pascal critica a tendência principal da secularização do século XVII, que, com Descartes, Spinoza e Leibniz, vê na *raison* a possibilidade de salvação do homem (com todo o deslocamento dessa última expressão do âmbito religioso para o metafísico), e ao mesmo tempo defende, e não apenas no campo teórico das ciências naturais, as potencialidades racionais do homem. Para Ortueta (1979, p. 49), Pascal "no sólo critica una tendencia que, a la luz de lo que ha ocurrido posteriormente, debemos de reconocer como secularizadora, sino que inevitablemente refleja dentro de si y de una manera positiva dicho proceso".

tífica e de seu método fundado no raciocínio;[4] em contrapartida, polemiza também, e não menos radicalmente, com as tendências de absolutização ou universalização do método das ciências naturais que buscam submeter a si as matérias históricas (particularmente a religião e a moral). Estes são dois erros que, segundo Pascal, devem e podem ser evitados, se se considera a "ordem" e a "diferença" das ciências. A proposição dessa distinção assenta-se na identificação de dois planos não comensuráveis, até mesmo paradoxais: um, da *autoridade*, fundado na memória, constituinte das ciências históricas; outro, fundado no *raciocínio* e que busca estabelecer conhecimentos certos e evidentes sobre a natureza. Esta "ordem das ciências", justamente por ter como visada o estabelecimento de métodos, ou no próprio dizer de Pascal, "direitos" distintos entre as ciências históricas e as ciências do raciocínio, tem também como objetivo delimitar o uso da "razão" (*raison*), constituindo seu campo próprio de legislação e atuação, assegurando, em consequência, um lugar outro e próprio para a fé.

Desse modo, podemos dizer que encontramos em Pascal uma dupla crítica do dogmatismo: do dogmatismo que pretende pensar metafísica ou teologicamente a natureza, fechando-se para os métodos próprios das ciências modernas, fundadas no raciocínio; e crítica, do mesmo modo, do novo, mais recente dogmatismo da *raison*, que acriticamente pretende estender os direitos do raciocínio (*raisonnement*) sobre as "matérias históricas". No cenário da filosofia moderna do século 17, essas posições de Pascal estabelecem uma polêmica justamente com Descartes, a quem poderia acusar de um dogmatismo da razão. Para este, segundo ele mesmo nos diz no *Discurso do método*, os saberes históricos, sob a rubrica

4 Por representações metafísicas tradicionais do conhecimento da natureza deve-se entender aqui o aristotelismo tomista, que teve ainda certa importância na polêmica do jovem Pascal em defesa da moderna representação mecanicista da natureza; tal é o caso precisamente do texto que inicialmente tenho aqui em vista, o *Préface. Sur le Traité du vide* (de 1651), no qual Pascal (1963a) defende o método geométrico como adequado ao estudo da natureza. Mas não se deve perder de vista que, como argumenta de modo convincente Lucien Goldmann (1959, p. 36-37), "à l'époque où Pascal écrit les *Pensées*, l'aristotélisme et l'animisme néo-platonicien sont *historiquement dépassés*. [...] Le jeune Pascal avait encore participé activement à la lutte contre un des piliers les plus importants de la physique aristotélicienne: « l'horreur du vide »; il est plus intérressant de constater que les *Pensées*, tout en rappelant encore quelquefois cette physique, considérent en fait la lutte comme terminée et n'accordent presque plus d'importance aux aristotéliciens et aux tenants du néo-platonisme".

das "letras" – gramática, retórica, poesia e história –, são incapazes de se constituírem em ciência, pois não podem oferecer qualquer ensinamento "seguro" e "certo", conduzindo apenas a "dúvidas" e "erros". Certamente, Descartes e Pascal encontram-se numa mesma postura de defesa das ciências modernas, enquanto ciências que não podem basear-se na autoridade e nos conhecimentos da tradição, mas sim apenas na "luz natural" e na "razão"; e como Descartes, Pascal entende ser necessária, no âmbito das ciências da natureza e das "artes", a recusa das "opiniões recebidas". Também para ambos o próprio da razão é o raciocínio, a demonstração, a prova, capazes de constituir um conhecimento seguro e certo.[5]

Mas, para Descartes, não seria possível – dada a extensão que promove do método da demonstração ao próprio critério de cientificidade – conceber a existência de ciências baseadas na memória. A determinação da memória – comum às "letras", às quais ele se refere no *Discurso* – não se constitui de qualquer relação necessária e, portanto, não satisfaz a exigência do método de clareza e distinção. A segunda das *Regras para a direção do espírito* define a ciência justamente como "cognição certa e evidente", recusando como tal tudo o que é "somente provável" e, portanto, aceitando apenas o que "é perfeitamente conhecido e de que não se pode duvidar" (DESCARTES, 1989, p. 14). Esta é a necessidade dos princípios, com base nos quais unicamente a certeza, a clareza e a evidência se estabelecem como critérios de verdade. O problema é que a memória e as disciplinas a ela ligadas não podem conferir essa relação necessária, evidente e certa; para Descartes, portanto, a memória, porque falível, incerta e insegura, não poderia, como pretende Pascal, constituir base para uma classe de ciências. Ao contrário, segundo a terceira das *Regras*, os "exercícios" e "disciplinas" se caracterizam pela incerteza, diferentemente do que ocorre com a matemática e, mais amplamente, com o "método dos geômetras", que nos ordena partir apenas daquilo que se manifeste evidente à razão (intuição), inferir daí proposições outras segundo uma ordem do simples ao composto,

5 A *raison* para Pascal é a faculdade teórica que se conduz discursiva e argumentativamente, isto é, dedutivamente, distinta portanto da outra faculdade racional não-argumentativa, propriamente intuitiva, a que chama de "coração". Como observa J. S. Ortueta (1979, p. 53), "cuando se habla de razón suele limitarse Pascal a entenderla como una facultad de deducción sin más, sin tener en cuenta la otra acepción posible de conocimiento racional, a saber, la de intelección o intuición".

sem nada precipitar ou avançar que não seja permitido pelas anteriores proposições evidentes (dedução) (DESCARTES, 1989, p. 18-22).

É desse modo que, como sabemos, os três objetos da metafísica especial (como os nomeou Spinoza) – a saber, alma, mundo e Deus – são para Descartes passíveis de "demonstração". Ora, a demonstração certa da existência de Deus e da imortalidade da alma é centralmente do que discorda Pascal, pois, para ele, essa concepção expressaria a extrapolação para as ciências históricas e da autoridade do princípio próprio das ciências da natureza e das "artes" (o raciocínio); e seria, assim, a contrapartida daquela extrapolação para as ciências da natureza do princípio da autoridade, justamente contra a qual, ao lado de Descartes, Pascal argumenta. O modo como Pascal enfrenta essa polêmica no Prefácio ao *Traité du vide* é buscando fundamentar um campo epistêmico próprio das ciências históricas, com a intenção de mostrar que o método do raciocínio e da demonstração encontra em si mesmo seus limites. Longe de uma crítica exterior, cujo fim seria descartar a razão e seu procedimento geométrico, a exposição de Pascal – porque sua posição é a da defesa do método das modernas ciências naturais – se desenvolve de modo imanente à própria razão geométrica, com base nas próprias exigências desta, utilizando-se, portanto, de seus raciocínios, com o objetivo de indicar que, exatamente ali onde se encontram suas maiores potencialidades e possibilidades de conhecimento, se encontram na mesma medida seus limites, sendo estes limites que, contudo, a capacitam a conhecer e demonstrar de modo verdadeiro, pois delimitado.

Esses limites podem ser apresentados do seguinte modo: Se a razão humana procede "geometricamente", pois somente assim ela conhece e demonstra o que pode legitimamente conhecer e demonstrar, a este modo é imanente um ideal perfeito de conhecimento e demonstração que, enquanto imanente a (e, portanto, implícito em) seu uso possível, não está, contudo, ao alcance da razão fazer-lhe uso. De maneira simples, trata-se aqui da impossibilidade da razão de atender a exigência capital do próprio método geométrico, a saber: *definir* todos os termos e *demonstrar* todas as proposições. Esse limite não leva a razão à impotência, mas, ao contrário, constitui a própria capacidade da razão de definir *o que pode ser definido* e demonstrar *o que pode ser demonstrado*. Por não definir e demonstrar todas as coisas, excluindo de suas exigências as que não podem ser definidas e demonstradas, a razão pode definir e demonstrar com acerto o que

está ao seu alcance fazê-lo, donde justamente sua potencialidade positiva enquanto faculdade de conhecimento humana. Mas também daí advém, segundo o uso possível da própria razão, o seu limite – limite que é, por ela mesma, reconhecível; é este reconhecimento o que constitui a potencialidade negativa da razão de ir além de si mesma, ou melhor, de saber-se limitada e, ao assim saber-se, abrir-se para sua própria ultrapassagem.

Mas o que a geometria não define e que, contudo, lhe serve de base? Tendo em vista a geometria e as ciências a ela metodologicamente relacionadas, Pascal indica – tanto no Prefácio ao *Traité du vide* quanto nos *Pensamentos* – o espaço, o tempo, o movimento, o número, a igualdade, termos estes todos tão naturalmente claros ao espírito que a busca de seu esclarecimento só conduziria a confusões e obscuridades, isto é, justamente ao inverso do que pretende o método geométrico em sua busca de clareza e distinção. Ora, aqui já estamos diante do problema do conceito de "coração" (*coeur*), com o qual Pascal pretende pensar uma outra instância cognitiva da alma, que não aquela do raciocínio e da demonstração.[6] Espaço, tempo, movimento, número, esses são princípios da razão que não se os define, pois eles são indefiníveis, apesar de a definição e a demonstração comporem o método próprio à razão e ao raciocínio. Por serem princípios, temos deles naturalmente uma idéia que não podemos exprimir, idéia esta que não deixa de ser mais segura e mais clara que qualquer uma outra que uma explicação da razão dela poderia nos dar. Esses, que chamaríamos hoje de princípios "linguísticos" de todo raciocínio, são indefiníveis pela razão justamente porque são seus princípios e constituem o fundamento de toda definição e de toda demonstração.[7] Nessa

6 Como podemos ver nos *Pensamentos*: "Conhecemos a verdade não apenas pela razão [*raison*], mas também pelo coração [*coeur*]. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio [*raisonnement*], que não toma parte nisso, tenta combatê-los. [...] Pois os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números, são tão firmes quanto qualquer daqueles que os nossos raciocínios nos dão e é somente sobre esses conhecimentos do coração e do instinto [*instinct*] que é necessário que a razão se apóie e fundamente todo seu discurso" (B 282; L 110). As referências bibliográficas dos fragmentos dos *Pensamentos* serão citadas, entre parênteses, antecedidos das iniciais B, para a edição Brunschivicg (PASCAL, 1999) e L, para a edição Lafuma (PASCAL, 1963; 2001).

7 Para F. R. Z. Cano (2006, p. 56-57), nessas considerações Pascal discute – numa posição crítica frente à filosofia de seu tempo – "el tema de la preeminencia metódica del lenguaje en toda demostración de la verdad. Lenguaje y verdad se vinculan de manera

indefinibilidade de determinados termos primitivos e nessa indemonstrabilidade de determinadas proposições (os axiomas) se encontram os limites da razão quanto aos seus próprios princípios de definição e demonstração.

2 Da certeza imediata do "coração"

Esse limite das definições e das demonstrações (ou ainda, esse limite da geometria) significa filosoficamente o limite "humano", ou melhor, da *raison* e de sua atividade, o *raisonnment* (raciocínio). Como observa Pascal (1963b, p. 349), "*ce qui passe la géométrie nous surpasse*" (o que vai além da geometria nos ultrapassa). A geometria não pode definir nenhum dos seus princípios (ou termos principais). Mas, ainda que desses termos ela não tenha definições e de determinadas proposições ela não tenha demonstrações, pois são claras ao espírito, delas a geometria tem, no entanto, toda "certeza" (*certitude*). Ora, essa incapacidade da razão e do raciocínio de definir esses termos mais simples e de demonstrar essas proposições mais fundamentais não se constitui num defeito, mas, antes, numa perfeição, pois delimita com propriedade o domínio do conhecimento racional (*connaissance rationnele*), concebido por Pascal – *en cartésien* – como o conhecimento evidente e claro que se baseia em princípios certos; mas também, e isso é o mais importante, se esses princípios certos não podem ser demonstrados pela *raison* e, no entanto, deles ela tem certeza, então devemos concluir – contra Descartes! – que nem toda certeza pode e necessita ser demonstrada racionalmente (*rationnellement*).

Ora, se não na *raison*, onde, no homem, se situa a fonte dessa certeza não demonstrável? Para Pascal, justamente no que ele chama metaforicamente de "coração" (*coeur*). Para ele, há uma instância anterior e superior

---

tan ajustada que el problema para nuestro pensador consiste en como concebir la verdad en un orden que únicamente lo ofrece el lenguaje verdadero. De ahí el ahínco con el cual insiste en definir, de manera clara y concisa, los términos a utilizar en una demostración. Sin embargo, nunca dejará de advertir que se puede caer en el equívoco, sobre todo desde el punto de vista de una definición extralimitada. Es necesario, pues, aceptar un estado natural basado más en la intuición, que en las reglas de la geometría. En otras palabras, para evitar el exceso presente en la búsqueda de una definición absoluta y pura, debe admitirse que hay términos indefinidos pero cuyo sentido es marcadamente intuitivo, tanto como para definir otros".

à própria razão que é capaz de persuadi-la, pois lhe oferece seus princípios; uma instância que persuade à alma de um modo não demonstrativo, *eo ipso*, não "racional". À persuasão do entendimento (ou razão) pelos princípios do "coração" soma-se ainda a persuasão da vontade pelas opiniões e do próprio coração, por verdades outras que não as racionalmente aceitáveis (demonstráveis). Em *A arte de persuadir*, Pascal (1963c, p. 355) apresenta essa questão do seguinte modo:

> Ninguém ignora que há duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são suas duas principais potências, o entendimento e a vontade. A mais natural é aquela do entendimento, pois somente se deveria consentir às verdades demonstradas; mas a mais ordinária, ainda que não natural, é aquela da vontade, pois todos os homens são quase sempre levados a crer não pela prova, mas pelo agrado.
>
> [Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il ya d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais pour l'agrément.]

Alguns parágrafos depois, Pascal (idem) reelabora a mesma distinção anímica, substituindo, porém, as "opiniões" pelas "verdades" e a "vontade" pelo "coração":

> Somente falo de verdades ao nosso alcance; e é delas que digo que o espírito e o coração são como as portas por onde elas são recebidas na alma, mas que bem poucas entram pelo espírito, enquanto que elas aí são introduzidas em multidão pelos caprichos temerários da vontade, sem o conselho do raciocínio.
>
> [Je ne parle donc que des vérités de notre portée; et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le coeur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien

peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement.]

Além da vontade e do coração, Pascal se refere ainda à imaginação como fonte de persuasão do homem: ele a caracteriza como "mestra do erro e da falsidade", considerando-a "ainda mais trapaceira porque nem sempre o é; pois ela seria regra infalível de verdade se fosse regra infalível da mentira" (B 82; L 44). Diz ainda que é entre os sábios (*sages*)] "que a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens"; e que "essa soberba potência inimiga da razão [...] se compraz em controlá-la e dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas" (idem). O que essa fragilização da razão frente à imaginação, à vontade e/ou ao coração antes de tudo nos diz é que o problema do conhecimento para Pascal é inseparável do próprio conhecimento que podemos ter do homem. Em outras palavras, no pensamento pascaliano o problema do conhecimento nos reenvia ao âmbito antropológico. Ao referir-se ao poder da imaginação sobre a razão, e à vontade ou ao "coração" como porta ou entrada de opiniões e verdades na alma, com isto retirando o monopólio ao entendimento (ou razão), Pascal pode ainda afirmar: "Conhecemos a verdade não só pela razão [*raison*], mas também pelo coração [*coeur*]" (B. 282; L. 110). Se num primeiro momento Pascal indica um limite interno da razão, ao apontar a incapacidade desta de realizar suas próprias exigências de definição e demonstração, num segundo momento ele aponta alguns limites externos, ainda que no interior da própria alma: a razão ou entendimento não é o único móvel da persuasão, pois ao convencimento demonstrativo do espírito se opõe, não raras vezes, a *opinião* da vontade, que cede ao que é agradável, assim como a *verdade* do "coração" se distingue da demonstração racional e a imaginação domina a razão, humilhando-a, pois tanto a persuade do falso quanto do verdadeiro. Ora, essa dupla limitação do entendimento leva-nos ao centro da antropologia pascaliana: a sua doutrina das três ordens, segundo a qual o homem participa da ordem do corpo (fonte da imaginação), da ordem da razão (ou espírito ou entendimento) e da ordem do coração (fonte da intuição). Enquanto ordens distintas, o corpo, o espírito (ou razão) e o coração têm suas razões distintas. É por isso que, se na razão a persuasão ocorre graças ao convencimento por demonstrações e provas, no "coração" a verdade persuade por uma imediatidade do "sentir" ou por um "conhecimento" que é imediato, intuitivo; do mesmo

modo, se o espírito tudo define e demonstra, há, contudo, verdades que, "sentidos", conhecidos imediatamente pelo "coração", se oferecem à razão como princípios dela. De maneira simples, temos que a ordem do "coração" é superior à da razão; e esta, à do corpo. Se o corpo não pode conhecer a si mesmo, é porque só a razão o pode; contudo, se esta pode conhecer a natureza, não o pode aos seus próprios princípios e ao que está acima da natureza (o "sobrenatural"), que se situa na ordem da caridade (isto é, na ordem da fé, da moral, dos costumes etc.; portanto, do "coração"). À luz desta doutrina das ordens, a própria distinção pascaliana das ordens das ciências ganha um fundamento antropológico.[8]

Sob o nome de coração Pascal aglutina faculdades racionais (ou supra-racionais) muito diversas: aparece ao mesmo tempo como vontade, como fonte de verdades não demonstráveis, como lugar anímico dos princípios da razão, como lugar anímico da graça da fé. Tudo indica que esta é uma noção que Pascal não chegou a determinar com a mesma precisão e clareza com que concebeu a razão e o raciocínio, embora não haja dúvida de que ela expressa, antes de tudo, a busca de ir além do raciocínio e da demonstração, a busca de uma possibilidade de conhecimento capaz de ter como objetos o que a razão não alcança: seus próprios princípios, o estudo do homem, o problema moral, a fé. Certamente, esses problemas não têm o mesmo estatuto e talvez não possam ser pensados juntos; mas talvez a grande intuição de Pascal seja a de que, para pensá-los o, pensamento necessita ir além da razão demonstrativa.

3 O conhecimento metafísico da segunda natureza do homem

No fragmento B 144; L 366 dos *Pensamentos*, Pascal diz:

> Passei um longo tempo no estudo das ciências abstratas, e a pouca comunicação que se pode ter delas me agastou. Quando dei início ao estudo do homem, percebi que as ciências abstratas não lhe [ao homem] são próprias, e que

8 Por fundamento antropológico, referimo-nos aqui à "primeira antropologia", de que nos fala V. Carraud (2006), cujas principais categorias são a de miséria e grandeza humanas, que, para nós, ao contrário do que considera Carraud, são inseparáveis da chamada doutrina das ordens.

> [eu] me afastava mais de minha condição, ao procurar entendê-las, do que outros, ignorando-as. Mas imaginei que encontraria, ao menos, muitos companheiros no estudo do homem, pois esse é o verdadeiro estudo que lhe é próprio. Enganei-me. Os que o estudam são ainda menos numerosos do que os que se dedicam à geometria.

O propósito pascaliano de ultrapassar a razão geométrica se constitui justamente da necessidade de um integral "estudo do homem", capaz de pensar suas misérias e grandezas, suas contradições e seus paradoxos, coisa que o método geométrico não é capaz de fazer, pois é fundado no princípio da identidade. Com efeito, encontramos em Pascal duas teses fundamentais sobre o homem: a das ordens paradoxais nas quais ele se encontra (ou de que ele se constitui), e a da contraditoriedade da condição humana, oscilante entre o baixo e o alto, o infinito e o nada, a grandeza e a miséria. Em cada uma das ordens em que se situa (ou de que se constitui) o homem, a contraditoriedade se faz presente: assim, a ordem do coração é igualmente (e opositivamente) a da caridade e do orgulho, a ordem do espírito é a do raciocínio e da concupiscência dos olhos, a ordem do corpo é a dos poderes materiais e políticos terrenos e da concupiscência da carne. Ainda que digam respeito a duas relações lógicas distintas, o paradoxo (entre as ordens antropológicas) e a contradição (no interior de cada uma dessas ordens) são ambos estranhos à lógica da identidade, remetendo, por isso, para além do *modus operandi* da razão geométrica.

Esse programa pascaliano de um estudo do homem se inscreve numa estratégia apologética – referimo-nos à sua intenção de escrita de uma *Apologia da religião cristã* – e tem como base o conceito de segunda natureza (*seconde nature*). Nesse projeto apologético, o estudo do homem busca legitimar, através da descrição antropológica, as categorias religiosas e teológicas de queda e pecado original, apresentadas aí como as únicas capazes de explicar uma condição humana compreendida como contraditória. Começando pela análise da condição humana, a *Apologia* não partiria do conhecimento de Deus e da exposição das categorias religiosas, mas, antes, do próprio homem, devendo chegar, por essa via, à legitimação da fé cristã, das categorias de queda e pecado original e, por fim, da admissão de Jesus Cristo como redentor do homem e reparador da natureza. E assim ocorreria porque, não estando diretamente presentes da análise da condição humana, as categorias de queda e pecado original estariam presentes nela

indiretamente, isto é, em seu *resultado antropológico*: a condição do homem aí estudada é contraditória porque ele se encontra numa segunda natureza; mas, e esse seria o *resultado apologético* desse estudo do homem, o homem está em segunda natureza justamente graças ao pecado original e à queda, que o separaram de Deus e da primeira natureza unitária pré-lapsar.

O conceito metafísico de natureza – enquanto segunda natureza – propicia a Pascal a vantagem de poder pensar de modo não-sucessivo os conteúdos antropológicos dos estados pré– e pós-queda, e lhe possibilita, portanto, pensar no estado de pecado uma mesma natureza contraditória, na qual se encontram unificados os estados de pureza e de pecado. Com base nisso, Pascal apresenta uma concepção do homem tomado em sua miséria, em sua pequenez, em sua vaidade e futilidade, mas também em sua grandeza, teologicamente como imago Dei, conforme diz o Gênese e o reafirma Santo Agostinho em Da Trindade. Na segunda natureza humana manifesta-se ainda a lembrança da "primeira natureza", a natureza anterior ao pecado original e à queda. Em outras palavras, Pascal afirma, na segunda natureza, uma natureza contraditória do homem, na qual – em termos teológicos – se inscrevem duplamente o mistério do pecado original e o mistério da promessa e da salvação na pessoa do Cristo; o modo como o faz é mostrando que, no homem, a miséria transita para a grandeza, constituindo – miséria e grandeza – a contraditoriedade humana.[9]

Numa posição polêmica quanto aos limites do uso do método geométrico, na medida mesmo em que ele é o uso mais adequado da "razão"

---

9 Para Carraud (2006), as categorias da "segunda antropologia" (glória, imaginação, justiça e força, *divertissement*) não têm raízes teológicas e não cumprem qualquer função apologética, tendo assim um fim puramente descritivo da condição humana. Diversamente ocorreria com as categorias de miséria e grandeza do homem, que, sendo de origem teológica (agostiniana), têm uma longa história no pensamento cristão, antes de chegar a Pascal; para Carraud, unicamente essas últimas teriam uma finalidade apologética. Em nossa opinião, já essas últimas categorias (e não apenas aquelas da "segunda antropologia") prescindem *per se* da explicação teológica da queda e do pecado original, e logo não são necessariamente de natureza teológica; inversamente, as categorias de queda e pecado original é que ganham legitimação racional através das categorias da "primeira antropologia" (*miseria* e *dignitas hominis*), na medida em que são as únicas que podem explicá-las. No mesmo sentido, achamos que as categorias da chamada "segunda antropologia" são inseparáveis das da primeira; e o são justamente porque todas elas se articulam num solo comum, que é a categoria mais ampla – e, *per se*, nada teológica – de segunda natureza (cf. Aquino, 2007).

para o conhecimento da natureza, Pascal o compreendia como inadequado para o conhecimento do homem. Se o conhecimento do homem, em sua segunda natureza, é o conhecimento de sua natureza contraditória, somente um pensamento capaz de pensar positivamente a contradição poderia dar conta do conhecimento da condição humana.[10] Nascido da recusa teológica da metafísica da raison cartesiana, essa conhecimento da condição humana deve se estruturar em categorias que podemos reconhecer como metafísicas (tais como a de segunda natureza),[11] e sob uma forma do pensamento não formal, crítico das unilateralidades e valorizador da conciliação das contradições. Trata-se aí, portanto, de um pensamento metafísico, uma metafísica da condição humana, que, ao deslindar a duplicidade da existência humana em segunda natureza, pode propor – apologeticamente – uma explicação religiosa e teológica para essa existência dúplice e contraditória do homem.

Nesse conhecimento do homem, Pascal pensa ser necessário concluir a miséria da grandeza e a grandeza da miséria. Mas essa passagem categorial dos *estados* pré– e pós-queda à de *segunda* natureza conduz, do ponto de vista do estatuto de seu pensamento, a passagem do teológico-religioso ao filosófico-metafísico. Esse conceito propriamente filosófico-metafísico de segunda natureza permite um estudo do homem em sua finitude e contradição; em outras palavras, Pascal pretende, sob o conceito de segunda natureza, pensar a condição humana caracterizada pelo perecimento e pela insubsistência de todas as coisas, condição própria àquela que, teologicamente, concebemos como a do mundo abandonado por Deus e da natureza

10 Referindo-se à necessidade de conceber o homem em segunda natureza, na medida em que nesta ele se encontra num duplo e contraditório estado, Pascal (2005, p. 201; 1963e, p. 296) afirma que conhecer esses dois estados juntos é condição para se "ver toda a verdade" (*voir toute la vérité*). Conhecer junto o que é contraditório constitui – contra as unilateralidades do ceticismo (Montaigne) e do estoicismo (Epiteto) – a "verdade do Evangelho. É ela que concilia as contrariedades por uma arte completamente divina. Unindo tudo o que há de verdadeiro e afastando tudo o que há de falso, faz disso uma sabedoria verdadeiramente celeste em que se harmonizam esses opostos, que eram incompatíveis nessas doutrinas humanas" (2005, p. 201-202, tradução levemente modificada; 1963e, p. 296).

11 Para J.-L. Bischoff (2001, p. 26), "les deux états [...] deviennent les deux natures constitutives de la duplicité humaine, de son unité disjointe. Le passage *d'état à nature* permet alors à Pascal de jouer sur un double registre: non plus seulement en théologie mais en philosophie".

desprovida da Graça. É devido ao conceito de segunda natureza que Pascal concebe que é neste espaço de finitude e perecimento que necessariamente se situa a condição humana. Enfim, Pascal articula seu estudo da condição humana com um fundamento metafísico (a segunda natureza), que, justamente por ter como escopo a justificativa, com base na própria condição humana, da fé em Deus e na imortalidade da alma, precisa recusar – e recusa! – a metafísica demonstrativa da *raison*.

Referências

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal. *Princípios*. Natal, v. 14, n. 22, jul./dez. 2007, p. 145-165.

_____. Blaise Pascal: Os limites do método geométrico e a noção de "coração". *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 31(2): 39-59, 2008.

BISCHOFF, Jean-Louis. *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*. Paris: L'Harmattan, 2001.

CANO, Francisco Ramón Zambrano. Los alcances de la Filosofía en la teoría pascaliana de la verdad. *Epistemens*, v. 26, n. 2, 2006, p. 55-74.

CARRAUD, Vincent. Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. *Kriterion* – revista de filosofia. Belo Horizonte, nº 114, dez/2006, p. 303-320.

GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1959.

ORTUETA, Jaime de Salas. La crítica a la razón en Pascal y la situación de ésta, dentro del proceso de secularización. *Logos*. Anales del Seminario de Metafísica. n. 14, 1979, p. 47-58.

PASCAL, Blaise. Pensées. *Œuvres complètes*. Apresentação e notas de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

_____. Préface. Sur le Traité du vide. *Œuvres complètes*. Apresentação e notas de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963a.

_____. De l'esprit géometrique. *Œuvres complètes*, ed. cit., 1963b.

_____. L'art de persuader. *Œuvres complètes*, ed. cit., 1963c.

______. Pensées. *Œuvres complètes*, ed. cit., 1963d.

______. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de L. Lafuma; trad. br. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

______. *Pensamentos*. Trad. br. Olívia Bauduh, de acordo com a edição de Léon Brunschvicg. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

______. Entretien avec M. de Saci. *Œuvres complètes*, ed. cit., 1963e.

______. Colóquio com o Senhor de Saci sobre Epicteto e Montaigne. Tradução e apresentação de Jaimir Conte. *Princípios*. Natal, v. 12, nos 17-18, jan./dez. 2005, p. 183-204.

O NIILISMO NO PRÓLOGO DE *ASSIM FALOU ZARATUSTRA*

José Elielton de Sousa[1]

Introdução

A tematização do niilismo[2] é recorrente na obra de Nietzsche. Nos escritos posteriores a 1881, essa temática passa a ser uma das principais inquietações deste filósofo, constituindo-se como condição histórica para suas críticas à modernidade. As reflexões nietzscheanas sobre o niilismo têm como preocupação comum o processo de desvalorização dos valores superiores. Ao se interrogar sobre o significado deste fenômeno, Nietzsche responde que o niilismo significa simplesmente "que *os valores supremos desvalorizem-se*" (2008b, p. 29). Ou seja, os valores metafísicos tradicionais que deram sentido e finalidade à existência humana ao longo da história declinam, perdendo sua importância. Assim, por meio da tematização do niilismo, Nietzsche revela a ausência de fundamentos absolutos e universais e anuncia o espírito de incerteza que caracterizava sua época.

O niilismo é abordado de diversas formas na obra nietzscheana, não havendo uma definição fixa em torno de sua concepção e caracterização. As várias metáforas usadas por Nietzsche para enunciar este fenômeno deixam transparecer somente sua complexidade e abrangência, permitindo assim várias leituras possíveis.

Assim, o presente trabalho propõe uma leitura do niilismo no "Prólogo" de *Assim falou Zaratustra*, interpretando este fenômeno como um processo. Esta leitura será feita a partir da análise das diversas figuras apresentadas por Zaratustra no decorrer de seu "Prólogo", quais sejam, o *eremita*, o *funâmbulo*, o *último homem* e o *super-homem*, o que nos permitirá

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal Piauí (UFPI), Bolsista CAPES. *E-mail*: jose_elielton@yahoo.com.br

2 Nietzsche não foi o primeiro a usar o termo niilismo. Este termo advém da literatura, sobretudo a literatura russa. Entretanto, o filósofo alemão foi o primeiro a utilizar conscientemente tal termo para fins de reflexão filosófica. O emprego deste termo em sua obra se deve às suas leituras de F. Dostoievski e P. Bourget (Cf. Volpi, 1999).

apontar não apenas o advento e consumação do niilismo, mas a proposta nietzscheana de esvaziar e superar tal fenômeno enquanto movimento de constituição da própria historia do ocidente moralizado.

O niilismo na obra nietzschiana

Mais que um diagnóstico de uma determinada época histórica, o niilismo em Nietzsche se converte em um instrumento de análise por meio do qual ele traz à problematização filosófica o processo de instauração e dissolução dos valores morais. O niilismo passa a ser compreendido como um processo, um transcurso doentio típico que acompanha o homem durante o longo período em que ocorre a ascensão dos valores morais, alcançando assim o "estatuto de questão fundamental a partir da qual seria possível criticar-destruir a moral existente e possibilitar a criação de novos valores" (ARALDI, 1998, p. 84). A Modernidade é o momento decisivo desse processo, pois é nela que o niilismo se radicaliza e assume formas mais sofisticadas; é nela que o espírito de incerteza, de desconfiança, de hesitação, passa a fazer parte do exercício filosófico e da ação do homem.

Para Nietzsche, o evento fundamental da Modernidade é a "morte de Deus" (Cf. 2001, p. 147-148), ou seja, a ausência explícita de Deus no pensamento e nas práticas modernas. Esse acontecimento provoca uma ruptura, uma desvalorização do mundo supra-sensível, eterno e imutável, o qual era tido como o bom e verdadeiro em contraposição ao mundo sensível, tido como perecível e mutável. Com a morte de Deus, o ser humano não dispõe mais de uma garantia de sentido ou razão para sua existência, todas as suas referências foram abaixo. Assim, a constatação da morte de Deus leva à radicalização do niilismo como um processo marcado pela experiência histórica de esvaziamento dos horizontes de sentidos.

Porém, esse niilismo moderno é parte de um processo maior que se iniciou com o platonismo e sua afirmação da ideia do Bem, culminando, no cristianismo, com a criação de Deus e dos valores superiores. O platonismo instituiu a dicotomia metafísica entre verdade e aparência, valorizando o mundo verdadeiro em detrimento da realidade aparente em que vivemos. A moral cristã deriva seus valores deste mundo verdadeiro,

do supra-sensível criado pela metafísica platônica. Ela pressupõe, assim, a dicotomia verdade-aparência, julgando e valorizando a vida temporal a partir deste referencial atemporal, eterno, verdadeiro. A vontade de verdade da moral cristã volta-se contra a vida, tida como um erro, depreciando-a em nome de uma outra vida num paraíso pós-morte. Nietzsche identifica nesta forma de avaliar a existência uma atitude moral. Segundo ele, o privilégio da verdade em detrimento da aparência é um comportamento tipicamente moral, pois verdade e falsidade são somente valores a serem interpretados, ou seja, são formas valorativas de considerar a existência humana. Daí porque o filósofo associa o surgimento do niilismo à avaliação moral da existência, ou seja, há uma relação intrínseca entre o advento do niilismo e a história da moral (Cf. 1998, p. 146-149). Assim, "é a partir da historia da moral que o filósofo procurará caracterizar e validar metodologicamente as diversas formas de niilismo" (ARALDI, 1998, p. 78).

Ao analisar a historia da moral Nietzsche constata, através do método genealógico, a existência de dois tipos de moral: "há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*" (2005, p. 155). Inicialmente predominava o primeiro tipo de moral, uma moral dos costumes, onde os valores nobres eram a referência. A revolta da moral escrava, engendrada pelos sacerdotes, operou uma inversão dos valores, colocando no lugar da vontade ascendente, típica da moral dos nobres, uma vontade negativa, signo de decadência dos valores vitais. Todos os valores da moral escrava são decorrentes de um ato de negação dos valores aristocráticos afirmadores da vida; a negação é seu ato criador. A inversão dos valores operada pela moral escrava aciona o niilismo. O niilismo surge, assim, de uma vontade que se volta contra a vida e contra si mesma; é um movimento de depreciação da vida enquanto vontade ascendente, criadora.

Deste modo, o niilismo moderno da morte de Deus é somente uma metamorfose de um longo processo, iniciado com a interpretação moral da existência operada pela transvaloração dos valores nobres. Nietzsche elabora uma série de metáforas e caracterizações visando diagnosticar as formas que o niilismo assume modernamente e compreender a lógica intrínseca de seu desenvolvimento. *Assim falou Zaratustra* (2005) representa um momento importante neste processo, pois é a partir desta obra que o filósofo passa a trabalhar, de forma bastante coesa, com a ideia de uma transvaloração de todos os valores, um projeto que tem como condição a superação do niilismo.

O niilismo no Prólogo do *Zaratustra*

Assim falou Zaratustra foi considerado por Nietzsche seu livro mais importante. Nele encontramos não apenas uma síntese de tudo que o filósofo já havia escrito, mas também um delineamento da trajetória que seu pensamento seguirá a partir de então. O Prólogo desta obra, um texto curto, mas muito denso e complexo, é uma ferramenta introdutória importante, na medida em que ele "constitui uma introdução sistemática, muito estruturada, ao conjunto do *Zaratustra,* um recenseamento dos problemas e um levantamento de todos os conceitos" (Héber-Suffrin, 2003, p. 8). Assim, a análise do Prólogo de *Zaratustra* pode tornar-se elucidativa não apenas para o conjunto desta obra, mas para o projeto filosófico nietzscheano como um todo.

De todas as temáticas abordadas no Prólogo, a questão do niilismo parece ser uma das mais enfatizadas. Nietzsche fornece, através de uma série de figuras metafóricas, uma análise do ocidente moralizado como um processo marcado pelo advento e consumação do niilismo. Seguindo a perspectiva apontada por Héber-Suffrin em sua obra *O "Zaratustra" de Nietzsche* (2003), na abordagem que realizamos sobre o niilismo no Prólogo de *Zaratustra*, classificamos o niilismo em quatro estágios: negativo, reativo, passivo e ativo. Esta classificação, apesar de não ser utilizada explicitamente por Nietzsche, é esclarecedora para a compreensão do niilismo neste texto[3].

Para Nietzsche, o surgimento do niilismo está diretamente relacionado à interpretação moral da existência operada pela revolta escrava contra os valores nobres. Ao analisar esse movimento, Nietzsche identifica uma valoração da existência a partir dos conceitos de "bom" e "ruim", ocasionada pelo confronto entre a casta dos nobres e a dos sacerdotes. Essa valoração interioriza os conceitos de "bom" e "ruim", possibilitando assim uma inversão dos mesmos. Diante da impotência frente à realidade que se impõe, o sacerdote opera uma vingança, invertendo as premissas: o bom passa a ser pobre, o fraco, o impotente; já o ruim, o malvado, são aqueles materialmente ricos, os nobres (Cf. 1998, p. 23-28). A moral escrava

3 Para uma outra análise do niilismo no Prólogo de Zaratustra ver Giacoia (2001) onde este autor aborda-o a partir de uma aproximação entre o personagem-título Zaratustra e o louco do aforismo 125 de *A Gaia Ciência*.

surge, assim, como uma negação dos valores afirmativos, aristocráticos. Por meio dessa atitude negadora, a moral escrava desvaloriza os impulsos afirmadores da vida temporal, projetando o sentido da existência humana num mundo-além, num mundo verdadeiro, eterno e imutável, o "céu" cristão.

Esta primeira forma de niilismo, o *negativo*, é tematizada no Prólogo através da figura metafórica do *eremita*. Essa figura tem como característica principal seu amor a Deus e seu desprezo pelos homens: "E por que foi, então [...] que eu me recolhi à floresta e ao ermo? Não foi por que amei demais os homens? Agora, amo Deus, não amo os homens. Coisa por demais imperfeita é, para mim, o ser humano. O amor aos homens me mataria" (2008, p. 34). O eremita apresenta-se, assim, como manifestação do ressentimento, do escravo, do homem que anula a própria existência em função de além mundo. Ele julga e desvaloriza este mundo, o ser humano e a própria vida a partir de outra vida considerada verdadeira, eterna e imutável. Desse modo, segundo Nietzsche "o próprio ressentimento se torna criador e gera valores" (1998, p. 28).

Nesta primeira forma de niilismo, a vida é regida por valores metafísicos superiores, os quais lhe dão uma finalidade. Na visão de Nietzsche, as origens dessa forma de niilismo encontram-se na moral socrático-platônica e no cristianismo, pois é somente a partir daí que o homem deixa de partilhar o destino de todas as coisas para tornar-se um "ser" dotado de uma "natureza humana" distinta do conjunto da vida natural em seu derredor. O homem, com suas pretensas capacidades cognitivas, justificadas pelo tribunal da razão, torna-se sujeito frente à realidade, construindo um mundo alicerçado em verdades e conhecimentos metafísicos para além deste mundo. Assim, a figura do eremita está diretamente relacionada a esta primeira forma de niilismo, o niilismo *negativo*.

Entretanto, Nietzsche sabe que o eremita ainda não se deu conta do evento mais importante de sua época: "Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!* (2008a, p. 35). A morte de Deus representa uma ruptura com o niilismo negativo, pois reconhece a impossibilidade de sustentação da crença em valores absolutos, em essências. Diante deste acontecimento, instala-se uma traumática crise existencial, verificada de forma mais contundente na modernidade, manifestando-se como expressão de cansaço em relação à existência. Impossibilitado e receoso de assumir-se a si próprio como causa e consequência, de conduzir sua

existência a partir da fragilidade, da precariedade e das contingências para além das verdades e certezas, o homem estabelece a ausência de sentido como o sentido de sua existência: ele prefere "*querer o nada a nada querer*" (1998, p. 88)

Este niilismo *reativo* é tematizado no Prólogo por meio da figura do *funâmbulo*. Esta figura representa uma tentativa de agir sem acreditar em uma justificação última da ação em outro mundo, porém, em última instância, ela mantém a crença nos antigos valores metafísicos: "Eu, então, não perco nada, ao perder a vida. Não sou muito mais do que um bicho, que ensinaram a dançar à força de pancadas e pouca comida" (2008a, p.43). A descrição da cena em que o funâmbulo aparece ressalta mais detalhadamente os pressupostos do niilismo reativo. O medo e a incerteza estão presentes no funâmbulo de tal forma que durante sua apresentação eles o tomam completamente, levando-o a vacilar e cair. Ele não tem ainda força suficiente para superar suas antigas crenças; ele sabe que Deus está morto, mas ainda continua agindo como se ele ainda existe, pois segue obedecendo as regras e estruturas morais, temendo, por exemplo, o diabo e o inferno. Assim, através da metáfora do funâmbulo, Nietzsche tematiza uma forma de niilismo que impede o homem de ir além de sua condição humana, inviabilizando a possibilidade de "transvaloração dos valores".

No entanto, o vácuo deixado pela morte de Deus pode ocasionar uma desvalorização não apenas do mundo supra-sensível, mas também uma depreciação deste mundo. A vontade de vida transformada em vontade de nada conduz a outras possibilidades de manifestação do niilismo enquanto cansaço e negação da existência. Esta forma de niilismo, o niilismo *passivo*, não crê em nada, mas também não cria nada. É a figura do homem sem valor algum, o "mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo" (2008a, p. 41). O resultado deste tipo de niilismo é a decadência, o enfraquecimento do homem e de seus instintos. Ele "organiza para si sua pequena casa, seu pequeno trabalho, sua pequena família, sua pequena saúde, e [...] 'com um piscar de olhos', num gesto de apelo a conivência [...] nos convida a ali nos afundarmos com ele" (HÉBER-Suffrin, 2003, p. 91).

No Prólogo, esta forma de niilismo é abordada através da figura do *último homem*. "Vede! Eu vos mostro o *último homem*. 'Que é o amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? – Assim pergunta o último homem, piscando o olho. A terra, então, tornou-se pequena e nela anda

aos pulinhos o último homem, que tudo apequena (2008a, p. 41). O último homem reconhece a ausência total de valores, mas não tem força para reagir e criar seus próprios valores, irrompendo assim um processo de depreciação da vida. Ele é fraco, entediado, postado diante do absurdo e à espera da morte.

Com o último homem o niilismo torna-se completo, pois há uma total impossibilidade de justificação da existência. No entanto, com o niilismo completo ainda não há uma transvaloração completa, há somente uma *vontade de nada*, uma idealização a partir da fraqueza; o niilismo completo torna a existência algo insuportável, um completo absurdo. Contudo, Nietzsche não quer o caminho fácil que conduz ao nada, não se detém na negação, na vontade de não; para ele "é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante". (*Ibidem*). Nietzsche "quer experimentar o niilismo em si mesmo, para assim poder esgotá-lo e ultrapassá-lo em todas as suas formas" (ARALDI, 1998, p. 88). A superação do niilismo é condição necessária para a transvaloração de todos os valores.

Na perspectiva nietzschiana, superar o niilismo exige que superemos o próprio homem e sua vontade negativa, sua vontade de nada. É nesse sentido que Zaratustra nos diz: "*Eu vos ensino o super-homem*[4]. O homem é algo que deve ser superado" (2008a, p. 36). O super-homem é o homem de uma nova cultura; sua vontade é uma vontade afirmativa, criadora de valores. Ele representa uma nova forma de valorar, uma nova forma de existência: "o mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra" (*Ibidem*). Super-homem é todo aquele que supera a ilusão do além e se volta para a Terra, dá valor a vida temporal.

O super-homem é, assim, um criador de valores. Para Nietzsche, criadores são todos aqueles que afirmam a vida, são aqueles que destroem criando. A figura do criador, do que destrói construindo, representa o niilismo *ativo*, pois essa figura tem como característica uma vontade de declínio, de destruição das antigas tábuas de valores que é inerente à vontade de construção de novas tábuas. Destruir e criar fazem parte da mesma atividade, estão necessariamente interrelacionados.

---

4 Cabe ressaltar que o super-homem nietzscheano não tem qualquer relação com o dos quadrinhos, pois não é a força física e nem poderes extra-humanos que o tornam superior, mas sua vontade, seu desejo de recriar-se.

O niilismo ativo é, assim, o caminho que conduz à plena afirmação da existência, pois possibilita ao homem criar-se a si mesmo, superar-se, transvalorar. A vontade de poder se direciona para a criação de novos valores, se inserindo no movimento do eterno retorno, que provoca a inserção do homem numa experiência temporal em que cada instante é afirmado dionisiacamente, ainda que o mesmo retornasse eternamente.

Considerações finais

Como exercício conclusivo, podemos afirmar então que o niilismo em Nietzsche se converte num instrumento de reflexão sobre sua época, a partir do qual seria possível avaliar-destruir os valores existentes e propor a criação de novos valores. Através da tematização do niilismo, Nietzsche recusa a fé na verdade absoluta advinda da metafísica que leva o homem a buscar segurança no suprassensível e busca captar o espírito de incerteza que acompanha o homem moderno. A "morte de Deus", o evento fundamental da Modernidade, representa o declínio e o fim dos pressupostos metafísicos e anuncia a radicalização desse processo de esvaziamento de sentido em que o homem moderno se encontra. É a partir dessa perspectiva do Deus morto que Nietzsche se propõe a tematizar o niilismo, identificando as diversas formas que ele assumiu desde sua origem, com a revolta da moral escrava no mundo antigo, até nossos dias.

No Prólogo de Zaratustra, essa tematização é feita através de uma tipologia de formas humanas apresentadas por este narrador-personagem. Há uma relação direta entre as diversas figuras ali apresentadas e as variadas formas ou fases assumidas pelo niilismo no decorrer de seu transcurso. Nietzsche objetiva, com esta exposição, expressar um contramovimento que superará o niilismo em todas as suas formas, o que nos permitirá compreender o verdadeiro valor dos valores e a necessidade de novos valores.

Referências

ARALDI, C. L. "Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche". *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75– 94, 1998.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

GIACOIA, Oswaldo. "O caos e a estrela". In: *Impulso*, n. 28, p. 13-21, março, 2001.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. "Deus, homem, super-homem". In: *Kriterion*, n. 89, p. 21-32, Julho, 1994.

MARTON, Scarlett. "Por uma filosofia dionisíaca". *Kriterion*, n. 89, p. 9-20, Julho/1994.

NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e o mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_______. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Mário da Silva. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

_______. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_______________. *A vontade de poder*. Tradução original do alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_______. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VOLPI, F. *O niilismo*. Tradução: Aldo Vannuncchi. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

PRESENCIA/AUSENCIA: DE PLOTINO A PROCLO

José Maria Zamora[1] [2]

La *Sentencia* 31 plantea una paradoja: el efecto permanece en su causa, pero al mismo tiempo la causa está "en todas partes y en ninguna" en su efecto. Porfirio recurre a la respuesta que a la pregunta: ¿cómo la multiplicidad proviene del Uno?, Plotino ofrece en III 9 [13] 4, 1-9, donde enuncia el principio de anterioridad de lo perfecto, y en VI 4 [22] 3, de la omnipresencia no local. Nos centraremos en el análisis de la teoría del πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ, deteniéndonos en la lectura porfiriana del argumento plotiniano de la anterioridad causal del Uno respecto a lo múltiple, aplicado a Dios, al Intelecto y al Alma. La anterioridad y la alteridad de la causa fundamentan los dos momentos de la procesión: uno de despliegue o *proódico*, y otro de repliegue o *epistrófico*. El primer principio *permanece* fijo en su absoluta perfección, por lo que todas las cosas necesitan y proceden de él, mientras que él mismo no necesita ni procede de nada.

1 El primer principio absolutamente simple

Plotino transforma las tres primeras *hipótesis*, es decir, las tres diferentes posibilidades de pensar el Uno, en tres *hipóstasis*, es decir, tres realidades estructuradas en un orden jerárquico: Uno, Intelecto y Alma. Va a ser el alejandrino quien integre las tres primeras hipótesis: "Uno absoluto", "Uno-múltiple" y "Uno y múltiple" en un esquema dinámico procesional, lo que va a hacer que las tres posibilidades aparezcan transformadas en

1 Universidad Autónoma de Madrid. e-mail: jm.zamora@uam.es

2 Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación subvencionado por la Dirección General de Investigación (Ref. HUM2006-13663/FISO); y por el Proyecto Cofinanciado para creación o consolidación de Grupos de Investigación de la Universidad Autónoma de Madrid (Ref. CCG08-UAM/HUM-3918).

tres realidades jerárquicamente estructuradas en un orden no estático, sino dinámico. La constitución de las cosas a partir del Uno puede entenderse, por tanto, como un proceso de "derivación". De este modo, henología y procesión se entrelazan en la filosofía de Plotino, de tal manera que podemos interpretar su obra a partir de esta relación que se nos presenta problemática:

> ¿De qué manera ve, pues, el Intelecto y a quién y cómo vino en absoluto, a la existencia? ¿Cómo ha nacido de aquél, para poder además ver? Porque el alma acepta ahora la ineludibilidad de que esto es un hecho real, pero echa de menos la solución a este problema tan reiterado por cierto entre los sabios de antaño: ¿Cómo de un uno que es tal cual decimos que es "el Uno" tomó existencia cosa alguna, ya sea una multiplicidad, o una díada o un número? ¿Y cómo, por el contrario, aquél no se quedó en sí mismo, sino que emanó de él esta multiplicidad tan copiosa que aparece a la vista entre los seres, pero que estimamos que hay que reducirla a aquél? (Plot. *En.* V, 1 [10] 6, 1-8)[3].

Para Plotino todas las cosas provienen de un único principio, y no de dos o más. Una multiplicidad, una díada o un número "tienen existencia" (ὑπόστασιν ἔχειν) del Uno, es decir, se constituyen a partir del Uno. Todo compuesto, todo lo que está formado de partes, depende y proviene de lo que no es compuesto, de lo que es simple. O'Meara califica esta idea de "principio de anterioridad de lo simple"[4] y lo aplica al estudio de las *Enéadas*. Para Plotino el Intelecto no puede ser absolutamente simple, aunque posea un grado muy elevado de unidad (unidad múltiple), sino

3 Πῶς οὖν ὁρᾷ καὶ τίνα, καὶ πῶς ὅλως ὑπέστη καὶ ἐξ ἐκείνου γέγονεν, ἵνα καὶ ὁρᾷ; Νῦν μὲν γὰρ τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἡ ψυχὴ ἔχει, ἐπιποθεῖ δὲ τὸ θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνὸς τοιούτου ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἓν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὁτιοῦν εἴτε πλῆθος εἴτε δυὰς εἴτε ἀριθμός, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξερρύη, ὃ ὁρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὖσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν.

4 Cfr. O'Meara 1992, trad. franc. de Callet-Molin 1992: 59-65 y 59-81.

que constituye un compuesto[5]. El fundador del neoplatonismo aplica este "principio de anterioridad de lo simple" y llega, por encima del Intelecto, al primer principio absolutamente simple, el Uno, del que provienen todas las cosas.

Todo compuesto depende de los elementos simples que lo constituyen. Un compuesto existe en la medida en que sus partes constitutivas existen y se unen para así conformarlo. De ahí que podamos decir que el compuesto proviene, o tiene su existencia, a partir de los elementos simples que lo constituyen. Para Plotino, la división de los compuestos en sus elementos constitutivos simples finaliza en un único elemento constitutivo último, el *Uno*. Hay, por tanto, un principio absolutamente simple e independiente del que todo compuesto, de un modo directo o indirecto, proviene.

2 La procesión de todas las cosas

El Uno de Plotino está en todas partes y no está en ninguna, está en todas las cosas y no está en ninguna (cfr. *En.* III, 9 [13] 4, 6-7). El Uno es *omnipresente* (παντακοῦ), está en todas las cosas, porque las contiene a todas en sí mismo, lo mismo que la fuente contiene todos los ríos antes de que se ramifiquen (cfr. *En.* III, 8 [30] 10, 7-8; VI, 8 [39] 18, 38-48); y *omniausente* (οὐδαμοῦ), no está en ninguna, porque por ser principio de todas las cosas, no está contenido por ninguna, ya que, para Plotino, el antecedente contiene a sus consecuentes sin estar contenido por ellos. Estos dos aspectos, *omnipresencia* y *omniausencia*, se corresponden con los dos momentos de la procesión: el de despliegue o *proódico*, del Uno a lo múltiple, y el de repliegue o *epistrófico*, de lo múltiple al Uno.

Para explicar este despliegue henológico, Plotino utiliza la metáfora del árbol, y compara el Uno con la raíz que gobierna según el *lógos*: "Como la raíz (ῥίζα) de un gran árbol que vive según el *lógos*, principio y fundamento que permanece fijo en sí mismo, y da el ser (εἶναι) al árbol según el *lógos* que ha recibido" (*En.* VI, 8 [39] 15, 33-36).

5 Sobre la génesis del Intelecto, "unidad múltiple", a partir del Uno, absolutamente simple, véanse los artículos de Igal 1971: 129-157; Santa Cruz 1979b: 287-315 y Zamora 1997: 89-98.

La henología plotiniana se constituye en tanto crítica al materialismo estoico[6]. Plotino se enfrenta con el estoicismo en la reducción que realiza del ser al cuerpo, lo que hace que sea la materia, en tanto substrato del cambio de los cuerpos, el ser verdadero.

Como ya hemos visto, por el Uno todas las cosas son:

> Porque, ¿qué podrían ser si no fueran unos, toda vez que, desprovistos de ser un esto o aquello, no son esto o aquello? Un ejército no es ejército si no es uno, ni un coro coro, ni un rebaño rebaño, si no son unos. Pero tampoco una casa es casa, ni una nave es nave, si no poseen la unidad, ni la casa será ya casa, ni la nave nave (*En.* VI, 9 [9] 1, 3-8)[7].

Esta afirmación: "todo es por el *uno*" tiene su origen en una interpretación de las últimas líneas del *Parménides* platónico: "Si lo uno no es, nada es" (Pl. *Prm.* 166c1)[8]. Plotino va a dividir en dos fases la demostración de que los seres solo son en tanto que son *uno*:

---

6 Sobre las relaciones entre Plotino y la Estoa, puede verse Graeser 1972: 11-67, especialmente; además del artículo de Meijer 1988: 61-76.

7 τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἓν εἴη; ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. οὔτε γὰρ στρατὸς ἔστιν, εἰ μὴ ἓν ἔσται, οὔτε χορὸς οὔτε ἀγέλη μὴ ἓν ὄντα. ἀλλ' οὐδὲ οἰκία ἢ ναῦς τὸ ἓν οὐκ ἔχοντα, ἐπείπερ ἡ οἰκία ἓν καὶ ἡ ναῦς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὔτ' ἂν ἡ οἰκία ἔτι οἰκία οὔτε ἡ ναῦς.

8 ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν. Cfr. *En.* VI, 6 [34] 13, 50-51: "No hay ser que no sea *uno* (οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἕν)". Para Aristóteles "lo que es" (ὄν) y el uno (ἕν) son idénticos y correlativos, pero no hay prioridad del uno sobre "lo que es": "'Lo que es' y 'uno' son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre 'causa' y 'principio', pero no siempre se expresan por medio de un único enunciado (por lo demás, nada importante tampoco si lo consideráramos de tal modo: <resultará> incluso, más a nuestro favor): en efecto, '*un* hombre, alguien *que es* hombre' y 'hombre' significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión '*un* hombre' y '*uno que es* hombre' (es evidente que no se dan separados ni al generarse ni al destruirse); y lo mismo en el caso de 'uno'. Conque es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos; y que lo uno no es algo diverso de lo que es" (Arist. *Metaph.* Γ 2, 1003b23-31). Véase el comentario que hace al respecto Hadot 1994: 69-71 y 122-123. Plotino va a tomar del estoicismo y del platonismo medio las nociones que le ayuden a defender su teoría de la prioridad del *uno* sobre el *ser*. Desde el comienzo del noveno tratado de la *Enéada* VI, señala Hadot, el *uno* de los seres aparece como un predicado de lo seres, lo que interpretado desde un punto

> a) Los cuerpos solo existen en la medida que son *uno* (cfr. *En.* VI 9 [9] 1, 4-14). Aquí encontramos una clara referencia de la división que hacen los estoicos de las diferentes clases de cuerpos (cfr. Hadot 1994: 123): 1) Cuerpos que presentan una unidad externa: los solamente yuxtapuestos (el ejército, el coro y el rebaño); y los compuestos por elementos reunidos entre ellos (la casa y la nave). 2) Cuerpos que presentan una unidad interna: los continuos, que solo tienen entre ellos una fuerza de cohesión (las piedras); y los que poseen un movimiento interno, como las plantas (cuya *phýsis* es su fuerza de movimiento), y los animales (cuya fuerza de representación es la *psychê*).
>
> b) Por el *uno* existen las cualidades del cuerpo y del alma. Solo si hay un predominio de la unidad sobre la multiplicidad y si se da una armonía interna, hay salud y belleza en los cuerpos, y virtud en el alma.
>
> La salud (ὑγίεια), en fin, será salud, cuando el cuerpo estuviere organizado en unidad; la belleza (κάλλος) será belleza, cuando la naturaleza de la unidad aunare las partes, y la virtud del alma (ἀρετὴ δὲ ψυχῆς) cuando estuviere aunada en unidad y unanimidad (*En.* VI 9 [9] 1, 14-17).

Plotino utiliza el ejemplo aristotélico del ejército en movimiento para dar a entender que el Uno es un principio de orden y coordinación. De este modo lo expresa Aristóteles: "(...) al igual que en un batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio" (Arist. *APo.* B 19, 100a11-13)[9]. El Uno, en tanto principio de orden, es el factor por el que se coordinan todas las cosas; y, cuando este principio de orden no se da, las cosas desaparecen. Por tanto, el Uno constituye el principio que coordina los soldados que componen un ejército, los cantantes de un coro, las ovejas de un rebaño, los ladrillos de una casa. De ahí que para Plotino todos los seres son lo que son por el Uno.

de vista platónico solo puede ser algo "recibido y derivado". Así pues, el término *uno* (ἕν) se refiere tanto a la unidad inherente a cada ser, como al Uno, primer principio, primera hipóstasis. De ahí que los traductores lo escriban en cursiva o entrecomillado.

9 Sobre las metáforas militares en Plotino, véase Jerphagnon 1982: 397-404.

El Uno-Bien, que está *más allá* del ser y del pensar, es el primer principio ingénito. Todo lo demás surge por detención (στάσις) y *conversión* (ἐπιστροφή) hacia el Uno-Bien. La primera *conversión* de la primera detención es el Intelecto, que es huella (ἴχνος) del Uno-Bien. La segunda *conversión* de la segunda detención es el Alma, que es *lógos* y actividad del Intelecto. Este mecanismo se detiene en el mundo sensible, porque la materia no puede ni convertirse a su progenitor ni, por tanto, "proceder adelante".

En la serie descendente cada nivel es símbolo del anterior. Aquí el término "símbolo" recobra su fuerza originaria: Cuando varias personas, unidas por un determinado lazo social o antisocial, se separaban, "arrojaban conjuntamente" (συμβάλλειν) una piedra, y cada uno se llevaba un fragmento como contraseña y, al volver a reunirse, juntaban los fragmentos ajustándolos para percatarse por medio de la unidad reconstruida de la unión original.

El Uno-Bien, que está *más allá* de la dualidad que implica el pensamiento, es absolutamente simple. El proceso de dialéctica descendente rompe esta unidad primitiva en fragmentos, y cada fragmento en más fragmentos, y así sucesivamente hasta llegar a la materia, total fragmentación, dispersión y multiplicidad. En este proceso descendente podemos decir que cada nivel es símbolo del anterior.

Plotino cree encontrar "en nosotros" y "en la naturaleza de las cosas" un orden estructurado jerárquicamente (cfr. *En.* V, 1 [10] 10, 1-6)[10]. Los límites de este orden jerárquico son el Uno-Bien y la materia, el primer y el último eslabón, el *supra-ser* y el *infra-ser*. Entre ambos se encuentran los diferentes niveles o grados de ser: el Intelecto, el Alma y el mundo sensible, este último estructurado, a su vez, jerárquicamente (los astros, el hombre, los animales, las plantas, la materia inanimada). A cada nivel de ser corresponde un determinado nivel de vida (ζωή), de intelección (νόησις) y de contemplación (θεωρία). Así pues, un mayor nivel de vida corresponde a un mayor nivel de intelección y contemplación, y un menor nivel de vida a un menor nivel de intelección y contemplación (cfr. *En.* III 8 [30] 8).

Sin embargo, no se trata de un orden jerárquico estático, sino dinámico. Los diferentes niveles o grados son solo los diferentes *momentos* de

10 Sobre este punto puede verse O'Meara 1975.

un movimiento *henológico* incesante. El Uno es el principio y el fin de este movimiento incesante, pero se trata de un principio y un fin no cronológico, sino *henológico*. El movimiento que procede del Uno y a él retorna no es sucesivo, sino simultáneo. No tiene ni un principio ni un fin en el tiempo, sino que tiene lugar a la vez en un *ahora* eterno: el centro solar del que parten y en el que convergen todos los rayos de luz (cfr. *En.* I 7 [54] 1, 21-24).

En este movimiento incesante y simultáneo del uno a lo múltiple podemos distinguir dos momentos:

> a) Momento de despliegue o *proódico*: movimiento centrífugo que "procede adelante". El sustantivo πρόοδος y los verbos pertenecientes al mismo campo semántico, προϊέναι y προβαίνειν indican precisamente eso: "avance" o "procesión", "avanzar" o "proceder adelante". En este primer momento, la actividad generada es todavía indeterminada e informe, pues carece de contenido. Podemos comparar este primer momento con el movimiento de diástole.
>
> b) Momento de repliegue o *epistrófico*: movimiento centrípeto, de concentración o retorno. El sustantivo ἐπιστροφή y el verbo ἐπιστρέφειν significan precisamente: "retorno" o "conversión", "regresar" o "volverse". En este segundo momento, el término generado se convierte a su progenitor, y así es como se determina y perfecciona. Este segundo momento podemos compararlo con el movimiento de sístole.

Estos dos momentos de la *procesión* no son sucesivos, sino simultáneos; y lo son hasta tal punto, que el momento de despliegue o *proódico* no puede darse si no se da *al mismo tiempo* el momento de repliegue o *epistrófico*. Pero, ¿cómo resuelve Plotino esta paradoja?

Por el axioma de la *procesión* sabemos que "todo ser, cuando ya es perfecto, engendra" (*En.* V 1 [10] 6, 37-38)[11]. Cada nivel de ser adquiere su propia perfección cuando se vuelve hacia su progenitor, y es entonces cuando produce. De este modo, para que cada ser adquiera su propia forma,

11 καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ.

su propia perfección, no es suficiente con que haya sido originado por el ser inmediatamente anterior a él, sino que ha de volverse necesariamente hacia su progenitor y asemejarse a él por medio de la contemplación. Por tanto, se trata de dos momentos simultáneos, no sucesivos (cfr. *En.* V 1 [10] 6, 50-53).

Cuando el ser ha regresado contemplativamente a su progenitor, se ha convertido, y ha alcanzado de este modo su propia perfección, es esa misma perfección la que le hace producir, a su vez, otro ser distinto e inferior a sí mismo[12]. Igal denomina este doble movimiento "principio de la génesis bifásica"[13]. El momento de repliegue, conversión del término generado a su progenitor, culmina en su propio perfeccionamiento (τελείωσις), que le hace generar otro ser.

Por tanto, la acción (πϱᾶξις) es tan solo un efecto de la contemplación (θεωϱία) (cfr. Arnou 1972²: 50-64), el momento de despliegue o *proódico* es tan solo un efecto del momento de repliegue o *epistrófico*. Para Plotino, la contemplación es, ante todo, el corolario de su teoría de la *procesión*, pues, gracias a ella, se produce el retorno al Uno (cfr. Eborowicz 1957: 472) y, a partir de aquí, la producción de un nivel inferior en la escala procesional.

Los dos momentos de la *procesión* solo pueden aplicarse en sentido estricto a la *procesión* del Intelecto y del Alma. En el Uno-Bien no se cumple, pues no es originado, por lo que no necesita convertirse hacia su progenitor. Ni tampoco se cumple en la materia, pues, al ser "absoluta indeterminación", no puede convertirse hacia su progenitor, ni producir nada después de ella. La materia, último eslabón de la cadena procesional, es completamente estéril. En la generación del mundo sensible este esquema procesional se quiebra parcialmente, pues no es la materia engendrada la que se vuelve a contemplar el Alma, sino que es el nivel inferior del Alma el que se vuelve hacia ella para proyectar, como en un espejo, sus *lógoi* (cfr. *En.* IV 3 [27] 11, 6-12)[14]. La generación del mundo sensible transcurre de lo que subsiste en sí (las tres hipóstasis principales: Uno, Intelecto

12 Véase Hundt 1981: 71-79.

13 Cfr. Igal (introd., trad. y notas) (1982-1998) vol. 1, 21-32.

14 El Alma, anfibia entre los dos mundos, proyecta en la materia los *lógoi* que hacen posible la generación del mundo sensible. Cfr. Santa Cruz 1979a: 129-132 y 1994: 39:40.

y Alma) a lo que subsiste en otro, como imagen del mundo noético (cfr. *En.* III 2 [47] 4, 13-16).

3 La "presencia" del efecto en la causa

La procesión implica que hay siempre una "presencia" del efecto en la causa, puesto que el efecto necesita una causa (cfr. Plot. *En.* V 5 [32] 9, 1-9).

> Pero Dios está en todas partes y en ninguna respecto a todas las cosas que vienen después de él –él se pertenece a sí mismo solo como es y como quiere-, mientras que el Intelecto [5] está en Dios, pero en todas partes y en ninguna en las cosas que vienen después de él, y que el Alma está en el Intelecto y en Dios, pero en todas partes y en ninguna en el cuerpo, y como para el cuerpo, está en el Alma y en el Intelecto y en Dios (Porph. *Sent.* 31, li. 2-8)[15].

El efecto depende de la causa. No hay en la *Sentencia* 31 una descripción física. En el esquema procesional, Porfirio afirma una presencia necesaria, ni local ni temporal. Así, los cuerpos están presentes en el Alma, el Alma está presente en el Intelecto, y el Intelecto está presente en el Uno.

El productor actúa sobre el producto, pero no está en él. Por el contrario, el producto está en el productor, ya que necesita de él. Solo el primer principio no está en otra cosa, ya que él, "se pertenece a sí mismo solo como es y como quiere" (*Sent.* 31, li. 4).

El efecto permanece en su causa, pero asimismo la causa está "en todas partes y en ninguna" en su efecto. Porfirio contrapone estas dos fórmulas contradictoras, para depurar las nociones de corporalidad, y acceder al Uno-Bien transcendiendo las oposiciones. Para ello, en la *Sentencia* 31

15 Ἀλλ' ὁ θεὸς μὲν πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτὸν πάντων – αὐτοῦ δέ ἐστι μόνον ὡς ἔστι τε καὶ ἐθέλει – , νοῦς [5] δὲ ἐν μὲν θεῷ, πανταχοῦ δὲ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτόν· καὶ ψυχὴ ἐν νῷ τε καὶ θεῷ, πανταχοῦ <δὲ> καὶ οὐδαμοῦ ἐν σώματι· σῶμα δὲ καὶ ἐν ψυχῇ καὶ ἐν νῷ καὶ ἐν θεῷ.

acude a un pasaje del tratado III 9 [13] 4, 1-9, donde Plotino se pregunta cómo es posible que del Uno saliera la multiplicidad.

> – ¿Y cómo es posible que del Uno saliera la multiplicidad?
>
> – Porque el Uno está en todas partes; no hay donde no esté. Llena, por tanto, todas las cosas. Luego existen muchas, o mejor, ya existen todas. Porque si el Uno se limitara a estar en todas partes, él mismo sería todas las cosas. Pero como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan, sí, por él, pues aquél está en todas partes, pero son distintas de él, porque él mismo no está en ninguna parte.
>
> – ¿Por qué, pues, no se limita a estar él mismo en todas partes y, además de estar en todas partes, no está, a su vez, en ninguna parte?
>
> – Porque debe haber un Uno anterior a todas las cosas. Debe, pues, llenarlas a todas y crearlas sin ser él mismo todas las cosas que crea (*En.* III 9 [13] 4, 1-9)[16].

El Uno hipotético del *Parménides* (138a2-b6) platónico no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro. En cambio, el primer principio plotiniano está en todas partes y no está en ninguna parte, está en todas las cosas y no está en ninguna.

> *a)* *Omnipresencia:* El Uno está en todas partes. No hay lugar donde no esté. Por tanto, llena todas las cosas. Ahora bien, si el Uno se limitara a estar en todas partes, él mismo sería todas las cosas que produce. En otras palabras, sumando todas las cosas que existen, obtendríamos el Uno. La explicación de la procesión de lo múltiple a partir de la *omnipresencia* es insuficiente, ya que la causa

16 Πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πλῆθος; Ὅτι πανταχοῦ· οὐ γάρ ἐστιν ὅπου οὔ. Πάντα οὖν πληροῖ· πολλὰ οὖν, μᾶλλον δὲ πάντα ἤδη. Αὐτὸ μὲν γὰρ εἰ μόνον πανταχοῦ, αὐτὸ ἂν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα γίνεται μὲν δι'[5] αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. Διὰ τί οὖν οὐκ αὐτὸς μόνον πανταχοῦ καὶ αὖ πρὸς τούτῳ καὶ οὐδαμοῦ; Ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. Πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ.

> debe diferenciarse de su producto y viceversa, puesto que en caso contrario no habría a la vez una causa y su producto, sino una sola realidad. Es preciso diferenciar el principio de aquello que participa de él. De ahí la necesidad de añadir una segunda explicación que dé cuenta de esta alteridad.
>
> *b)* *Omniausencia:* El Uno no está en ninguna parte. Todas las cosas se originan por él, ya que aquél está en todas partes, pero son distintas de él, porque él mismo no está en ninguna parte.

Para Plotino los antecedentes contienen a sus consecuentes, sin estar contenidos por éstos. De este modo, el primer principio está en todas las cosas, porque las contiene a todas; pero no está en ninguna, porque no está contenido por ninguna (cfr. *En.* V 5 [32] 9, 1-26). El primer principio está presente en todas las cosas, pero sin mezclarse con ninguna (cfr. *En.* V 4 [7] 1, 6-8).

En la *Sentencia* 31 Porfirio retoma la antinomia plotiniana de la complementariedad de *omnipresencia* y *omniausencia*, pero reforzando el carácter de la necesidad lógica. De este modo, la fórmula de III 9 [13] 4: πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ aparece desde la *Sentencia* 31 acentuando la relación causal como πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ:

> Dios está en todas partes, porque no está en ninguna, <el Intelecto está en todas partes, porque no está en ninguna,> y el Alma está en todas partes, porque no está en ninguna (*Sent.* 31, li. 1-2)[17].

Porfirio retoma el argumento plotiniano de la anterioridad causal del Uno-Bien respecto a lo múltiple, pero lo adapta a Dios, al Intelecto y al Alma. El paralelismo argumentativo se da entre Plotino, tratado III 9 [13] 4, 1-9, y Porfirio, *Sent.* 31: si la causa estuviera solamente en todas partes, sería todas las cosas; sin embargo, como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan por ella, pero son distintas de ella.

17 Ὁ θεὸς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ, <καὶ ὁ νοῦς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ,> καὶ ἡ ψυχὴ πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ.

La arquitectura de la exposición porfiriana hace hincapié en el riesgo de que la causa se limitara a estar en todas partes, estuviera solamente en todas partes, ya que esto implicaría no solo que la causa sería idéntica a todos sus efectos, sino también que estaría presente en sus efectos, lo que conllevaría a que el Uno mantuviera una dependencia respecto a sus efectos. En cambio, todas las cosas se originan por el Uno y están en él, ya que todas las cosas dependen de él.

Con estas dos precisiones, Porfirio consolida la transcendencia del Uno: por una parte, elude la dependencia de la causa respecto al efecto y, por otra, reafirma la dependencia del efecto respecto a la causa.

Con la introducción de ὅτι: πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ, que no se encuentra en Plotino, Porfirio hace que la *omipresencia* derive de la *omniausencia*. De este modo, en su argumentación, Porfirio otorga un puesto preferente a la *omniausencia*: sin que el Uno no esté "en ninguna parte", es decir, sin la anterioridad y la alteridad de la causa, no podría haber efecto, es decir, las cosas no se originarían por él. De este modo, prioriza la anterioridad y la alteridad de la causa como fundamento de la procesión, y muestra que los mismos principios se aplican a toda la cadena de la causalidad, desde Dios hasta el Alma.

Por la *omniausencia* de la causa, reafirma el carácter separado de la causa, su alteridad, lo que permite la procesión de todas las cosas y la participación de todas estas cosas en su causa.

En los *Elementos de teología*, sección 98, Proclo no retoma la inferencia de Porfirio. Su argumentación analiza las dos hipótesis, para concluir que: "Toda causa separada está en todas partes y al mismo tiempo en ninguna"[18].

Si la causa estuviera solamente "en todas partes", no podría ser anterior; si la causa no estuviera solamente "en ninguna parte", no estaría presente en todas las cosas. Por tanto, la causa debe estar presente en todas partes y al mismo tiempo en ninguna parte.

18 Πᾶν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστιν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ.

4 El último eslabón de la cadena procesional

> Y la procesión de todo se detiene precisamente en lo que no puede estar ni en todas partes al mismo tiempo que en ninguna, [20] sino que participa de los dos estados sucesivamente (*Sent.* 31, li. 18-21)[19].

Para esta interpretación nos apoyamos en los *Elementos de teología*, 98, de Proclo, como propone Goulet-Cazé[20], que reconstruye la fórmula de Plotino: πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ en πανταχοῦ ἅμα καὶ οὐδαμοῦ (cfr. Procl. *Inst.* 98, li. 1 y li. 16-17)[21]. La exégesis de Proclo considera, como hemos visto, las dos posibilidades: si la causa estuviera solamente en todas partes, luego si la causa no estuviera solamente en ninguna parte, y concluye que la causa solo puede estar en todas partes al mismo tiempo que en ninguna. De este modo, el adverbio ἅμα "al mismo tiempo" intensifica la conjunción καὶ: "en todas partes y en ninguna al mismo tiempo".

Paralelamente, en el final de la *Sentencia* 31 ἅμα intensifica el segundo μήτε: "lo que no puede estar en todas partes al mismo tiempo que en ninguna" (*Sent.* 31, li. 19-20)[22]. En este sentido, ἅμα, "al mismo tiempo" se opone a ἀνὰ μέρος, "sucesivamente", "por tunos".

De ahí que la simultaneidad "en todas partes y en ninguna" que caracteriza a los incorporales no pueda aplicarse a aquello en lo que se detiene la procesión, que no puede ser una causa para otros seres, es decir, que no puede generar otros seres.

La causa no está "en todas partes y en ninguna parte al mismo tiempo", o la causa "no está en todas partes al mismo tiempo que en ninguna parte" (ἅμα, "a la vez", se opone a ἀνὰ μέρος, "sucesivamente").

19 Καὶ ἔστη γε ἡ πρόοδος τοῦ παντὸς εἰς τὸ μήτε πανταχοῦ ἅμα μήτε [20] μηδαμοῦ εἶναι δυνάμενον, ἀλλ' ἀνὰ μέρος ἑκατέρων μετέχον.

20 Cfr. Goulet-Cazé & Brisson 2005: 43-44.

21 πανταχοῦ ἐστιν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ (Procl. *Inst.* 98, li. 1); y πανταχοῦ ἐστιν ἅμα καὶ [17] οὐδαμοῦ (*Inst.* 98, li. 16-17).

22 τὸ μήτε πανταχοῦ ἅμα μήτε [20] μηδαμοῦ εἶναι δυνάμενον.

Ahora bien, ¿cuál es el último eslabón en que se detiene la procesión al que se refiere Porfirio? Mientras que el Alma y el Intelecto están en su causa, pero en todas partes y en ninguna en sus efectos, el cuerpo está solamente en su causa, de ahí que no produzca ningún efecto y sea el último eslabón de la cadena procesional.

Dios, el Intelecto y el Alma están de una manera no local en todas partes y, al mismo tiempo, en ninguna en los efectos que producen. Por el contrario, el cuerpo, como está en un lugar (cfr. *Sent.* 1: "Todo cuerpo está en un lugar; en cambio, ninguno de los incorporales en sí, en tanto tal, no está en un lugar")[23], carece de la característica de estar al mismo tiempo en todas partes y en ninguna, del mismo modo en que lo están los incorporales.

Para el cuerpo que subsiste en la materia y en el volumen, estar en un lugar significa: bien estar en todas partes en ese lugar determinado, o bien no estar en ninguna parte en ese lugar determinado. De este modo, "en todas partes" y "en ninguna" aplicadas al cuerpo deben entenderse en relación a un lugar determinado, y no en sentido absoluto.

> ...pero que participa de los dos sucesivamente (*Sent.* 31, li. 20-21)[24].

Porfirio señala que la realidad en la que se detiene la procesión *participa* sucesivamente en todas las cosas y en ninguna. Aquí utiliza el término "participación" (cfr. *Sent.* 32).

La procesión se detiene en lo que está en un lugar determinado, es decir, en el cuerpo (cfr. *En.* III, 4 [15] 1). Lo que está en un lugar no puede estar simultáneamente en todas partes y en ninguna en el lugar que ocupa, sino participar sucesivamente en todas partes y en ninguna.

Porfirio en la *Sentencia* 31 aborda el cuerpo genérico (σῶμα) y no de modo específico el cuerpo del mundo o los cuerpos individuales. Lo corporal que está en un lugar se opone a lo incorporal que está en relación con el lugar, pero que no está en un lugar.

23 Πᾶν μὲν σῶμα ἐν τόπῳ, οὐδὲν δὲ τῶν καθ' αὑτὰ ἀσωμάτων ἢ τοιοῦτον ἐν τόπῳ. Cfr. *Sent.* 33, li. 4-6.

24 ἀλλ' ἀνὰ μέρος ἑκατέρων μετέχον.

Referencias

Autores antiguos

Aristóteles

Jaeger, W. (ed.) (1959) *Metaphysica*, Clarendon Press: Oxford.

Ross, D. & Minio-Paluello, L. (eds.) (1964) *Analytica priora et posteriora*, Clarendon Press: Oxford.

Platón

Burnet, J. (ed.) (1900-1907) *Platonis Opera*, 5 vols., Clarendon Press: Oxford.

Plotino

Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964-1982) *Plotini Opera*, 3 vols., Clarendon Press: Oxford *(editio minor)*.

Igal, J. (introd., trad. y notas) (1982-1998) *Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols., Gredos: Madrid.

Santa Cruz, M. I. (trad. y notas) (1998) *Plotino. Textos fundamentales*, Eudeba: Buenos Aires.

Porfirio

Brisson, L. *et al.* (ed., introd., trad. y notas) (2005) *Porphyre. Sentences*, con una traducción inglesa de J. Dillon, 2 vols., Vrin: París.

Proclo

Dodds, E. R. (ed., introd., trad. y notas) (1964) *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press: Oxford.

Autores modernos

Arnou, R. (1972[2]) ΠΡΑΞΙΣ *et* ΘΕΩΡΙΑ. *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne: Roma.

Eborowicz, W. (1957) "La contemplation selon Plotin", *Giornale di Metafisica* 12: 472-518.

Goulet-Cazé, M.-O. & Brisson, L. (2005) "Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences*", in Brisson, L. *et al.* (ed., introd., trad. y notas) (2005) *Porphyre. Sentences*, con una traducción inglesa de J. Dillon, 2 vols., Vrin: París, vol. 1: 31-138.

Graeser, A. (1972) *Plotinus and the Stoics. A preliminary study*, Brill: Leiden.

Hadot, P. (1994) *Traité 9, VI, 9*, Cerf: París.

Hundt, D. P. (1981) "Contemplation and hypostatic procession in Plotinus", *Apeiron* 15: 71-79.

Igal, J. (1971) "La génesis de la Inteligencia en una pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V 1, 7, 4-35)", *Emerita* 39: 129-157.

Jerphagnon, L. (1982) "Doux Plotin? Essai sur les métaphores militaires dans les *Ennéades*", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 107: 397-404.

Meijer, P. A. (1988) "Stoicism in Plotins' *Enneads* VI 9, 1", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 59: 61-76.

O'Meara, D. (1975) *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Brill: Leiden.

O'Meara, D. (1992) *Plotinus. An introduction to the Enneads*, Clarendon Press: Oxford. [Trad. francesa de Callet-Molin, A. (1992) *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Éditions Universitaires Fribourg-Cerf: Friburgo-París].

Santa Cruz, M. I. (1979a) *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, P.U.F.: París.

_______. (1979b) "Sobre la generación de la Inteligencia en las *Enéadas* de Plotino", *Helmántica* 30: 287-315.

_______. (1994) "Aspectos de la crítica de Plotino a las *Categorías* de Aristóteles", *Elenchos* 15: 25-41.

Zamora, J. M. (1997) "Plotino y la procesión de la Inteligencia", *Perficit* (2ª serie) 21: 89-98.

Lista de pasajes de autores antiguos citados

Aristóteles

APo. B 19, 100a11-13.

Metaph. Γ 2, 1003b23-31

Plotino

En. I 7 [54] 1, 21-24.

En. II 9 [13] 4, 1-9

En. III 9 [13] 4

En. III 9 [13] 4, 1-9

En. III 2 [47] 4, 13-16.

En. III 4 [15] 1

En. III 8 [30] 10, 7-8

En. III 8 [30] 8.

En. III 9 [13] 4, 6-7

En. IV 3 [27] 11, 6-12

En. V 4 [7] 1, 6-8

En. V 5 [32] 9, 1-26

En. V 5 [32] 9, 1-9

En. V 1 [10] 10, 1-6

En. V 1 [10] 6, 37-38.

En. V 1 [10] 6, 50-53

En. VI 4 [22] 3

En. VI 6 [34] 13, 50-51

En. VI 8 [39] 15, 33-36

A NATUREZA DO *ÉROS* PLATÔNICO

Jovelina Maria Ramos de Souza[1]

Pensar a natureza do *éros* platônico nos leva invariavelmente a discutir a concepção de *metaxú*, temática amplamente retomada na abordagem do discurso de Diotima, no *Banquete*. Nossa proposição acerca dessa questão envolverá dois aspectos, o primeiro deles, marcado pela tentativa de distanciamento do tratamento convencional envolvendo essa temática. Já o segundo, relevando a importância do discurso introdutório de Agaton (194e-195a), em razão de sua preocupação em direcionar as imagens de *Eros*, para um nível de discursividade ainda não alcançado por nenhum dos demais oradores.

Delimitado o objeto de nossa investigação, nos centraremos mais especificamente na representação dessa terminologia em um espaço do *Banquete*, a nosso ver, estrategicamente marcado por Platão, pela noção de intermediaridade, o *élenkhos* entre Sócrates e Agaton, acerca da natureza de *Éros* (199c-201c). Essa discussão parece prenunciar, por si só, a introdução da noção de *metaxú*, elemento retomado extensivamente no último da série de elogios a *Éros*. Situado entre o final da fala do tragediógrafo e o momento precedente à exposição do mestre de Platão, o debate entre esses dois personagens envolve a contraposição entre tipos distintos de linguagem.

Na teatralização dessa cena Platão resgata o *agón* instaurado no séc. IV em meio aos mais variados tipos de discursividade, centralizando o seu debate entre o *lógos* retórico do poeta trágico e o *lógos* ambíguo da sacerdotisa de Mantinéia, por envolver tanto uma dimensão ritualística como dialética.

O diferencial do discurso de Agaton diz respeito à sua tentativa de retomar um elemento, completamente ignorado pelos demais simposiarcas, a real definição da natureza de *Éros*. Ao criticar essa falha nos elogios

---

1 Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia – PIDFIL-UFRN.

antecedentes, o trágico parece predisposto a resgatar o princípio sustentador de todo bom discurso, como ele próprio assinala já na introdução de sua fala:

> Ora, a única maneira correta de qualquer elogio (*epaínou*) a qualquer um é, no discurso (*lógoi*), explicar em virtude de que natureza vem a ser causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando. Assim, então, com o Amor (*Érota*) é justo que também nós primeiro o louvemos (*epainésai*) em sua natureza, tal qual é, e depois os seus dons (195a).

Através da cobrança de um *orthós lógos* o poeta traz novamente para o centro da discussão o princípio desencadeador de toda a sucessão de discursos em honra ao deus do Amor, todos marcados pela prescrição em determinar a sua verdadeira natureza. Movido por essa preocupação, este se mostra predisposto a superar, no seu *enkómion*, a falha de seus antecessores. E embora não o consiga, seu elogio parece marcar, ou mesmo antecipar, a definição dada por Diotima/Sócrates/Platão (201d-204c).

A partir dessa definição *Éros* deixa de ser caracterizado como um *mégas theòs* (202b), a exemplo de como o conceberam os outros oradores, para assumir a representação de um *daímon mégas* (202d), ser intermediário entre deuses e mortais, portador da capacidade de "interpretar (*hermeneûon*) e transmitir (*diaporthmeûon*)" (202e), o *lógos* divino aos homens e o humano aos deuses. O ser pensado como *metaxú*, um ser situado entre a incompletude do *lógos* mortal, mas também do imortal, e cuja completude parece se efetuar, unicamente, através de sua própria discursividade, assumidamente marcada, nesse momento do *Banquete*, pela linguagem dos mistérios, como ressalta Diotima a Sócrates, ao evidenciar a natureza mediadora do deus:

> Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória (*mantikê*), como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios (*thusías*), das iniciações (*teletàs*) e dos encantamentos (*epoidàs*), e enfim de toda adivinhação (*manteían*) e magia (*goeteían*) (202e-203a).

Na tessitura da imagem de *Eros*, construída por Platão ao longo do diálogo, o deus, como a sacerdotisa, ou mesmo Sócrates, parecem entender do processo de revelação próprio ao poeta ou ao profeta inspirado (*éntheos*). Contudo, eles conseguem superar essa esfera peculiar aos iniciados nos cultos dos mistérios por meio da linguagem dialética. O processo no *Banquete*, em tudo similar ao *Fedro*, onde a transposição das quatro ordens de delírio (*manía*) – o mântico, o místico, o poético e o erótico –, torna-se possível somente quando efetuada por meio de um tipo específico de *erastés*, o *philósophos*, em cuja natureza se instaura a relação de identidade entre *éros* e *lógos*. Agaton, no entanto, não consegue superar o plano da poeticidade, mas parece antever, ou mesmo apontar, a possibilidade de uma nova e autêntica discursividade predominantemente marcada pela necessidade de ser justamente demonstrada.

Delineado o contexto do antagonismo envolvendo o *enkómion* a *Éros* do trágico, passemos a entender com mais precisão o alvo da crítica inflamada de Sócrates a esse discurso. Discurso este proferido com "beleza (*kalòn*) e virtuosidade (*pantodapòn*)" (198b), contudo sem a austeridade do de Diotima, pois seu estilo pomposo e sua verve inflamada, herança dos ensinamentos recebidos de Górgias, denotam a mesma ausência de conteúdo e falta de reflexividade dos discursos gorgianos, a ponto de ser confundido com um deles.

Na sua arte de articular discursos – marcada por apurado requinte, e pelo uso excessivo da eloquência, elemento responsável pelo encantamento e sedução produzidos na alma dos convidados presentes ao *sumpósion* em honra a sua habilidade poético-retórica –, Agaton se mostra tão terrível (*deinós*) como Górgias (*Gorgían*) ou a Górgona (*Gorgeíne*). Através desse trocadilho, Sócrates coloca em evidência tanto a *dúnamis* persuasiva como a natureza polissêmica do discurso do jovem poeta, acentuada, por um lado, pela influência da retórica de Górgias e por outro, pela poética de Homero. A homofonia envolvendo seres tão distintos entre si, como o sofista e o monstro mitológico, vinculam-se a partir dos efeitos análogos da fala de Górgias e da ação da Górgona, ambos terríveis (*deinoí*) em sua capacidade de deixar seus oponentes estáticos e sem voz (*aphoníai*) (198c), como este próprio fica diante dos questionamentos de Sócrates.

Na sua retomada da narrativa do jovem poeta, Sócrates enfatiza o fato de nem este, nem os demais oradores terem caracterizado, em seus elogios, a verdadeira natureza de *Éros*. Ele propõe-se então a determiná-la,

em meio ao *élenkhos* com Agaton, onde estabelece um contraponto entre a definição de *Éros* dada pelo tragediógrafo, como o "Amor (*Erotos*), evidentemente da beleza (*kállous*) – pois no feio (*aískhei*) não se firma o amor (*éros*)" (197b). Na recuperação desse enunciado, Sócrates confronta a posição defendida pelo poeta, com a sua própria, cujos fundamentos são resgatados de uma antiga conversa entre ele e Diotima. Sua intervenção inicia apontando a fragilidade dos argumentos do poeta, pois se belos de um ponto de vista formalista, como foram todos os outros elogios anteriores ao dele, falta-lhes, no entanto, o rigor e a precisão de uma demonstração de natureza filosófica.

Movido pela exigência de um *lógos* coerente, Sócrates se volta para o elogio de Agaton. Este situa-se estrategicamente entre os discursos meramente oratórios de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e o discurso autenticamente dialético de Platão/ Sócrates/Diotima. Seu objetivo maior é demonstrar, a partir da determinação de *Éros* como o amor pela beleza, dada pelo jovem poeta, a distinção de seu *enkómion* dos anteriores, por este conter certa discursividade filosófica, a exemplo da relação entre Lísias e Isócrates, no *Fedro*. Nosso resgate desse paradigma se dá em função de o trágico, a exemplo do retórico, alimentar em sua alma alguma pretensão filosófica. Mas de maneira similar a Isócrates, Agaton se depara com um grande empecilho, a falta da natural inclinação para a filosofia, atributo do filósofo, nos moldes concebidos por Platão, nos livros VI e VII da *Politéia*, daí seu elogio não cumprir o prometido, revelar com justeza, a verdadeira natureza de *Éros*.

Outra semelhança entre esses dois personagens, diz respeito ao fato de Agaton, como Isócrates, utilizar sua habilidade verborrágica, com uma finalidade puramente pragmática. A despeito da ironia socrática, parece conveniente para esse personagem, o ser identificado com a própria cabeça da Górgona, entorpecendo e estonteando seus oponentes com o uso excessivo de palavras. Todavia, Sócrates e não ele causa esse efeito em meio à discussão acerca da essência de *Éros*.

Seu elogio destaca-se dos demais pela ousadia em tentar apreender a natureza de *Éros*, a partir dele mesmo. Destoando de toda uma geração de poetas e oradores, Agaton desassocia a imagem do deus do Amor de um princípio cosmogônico. Mas a exemplo dos demais oradores seu elogio não consegue determinar a real essência desse deus, tornando-se alvo da crítica inflamada de Sócrates. Na retomada desse elogio, o filósofo o

analisa centrado em três aspectos. O primeiro deles, diz respeito à natureza de *Éros*, como a do sentimento amoroso capaz de despertar o "amor (*éros*) de algo" (199d). Ora, sendo *Éros*, literalmente, um *éros* voltado em direção a alguma coisa, e, prioritariamente, um algo para além de seu próprio domínio, certamente este buscará o objeto de seu desejo (*epithumía*) e de seu amor (*éros*) fora de si.

Retomando um elemento já trabalhado anteriormente, no *Lísis*[2] e, posteriormente, no *Filebo*[3], a relação entre amor (*éros*), amizade (*philía*) e desejo (*epithumía*) aliados à ideia de necessidade (*anankê*), Sócrates enfatiza sua tese contra a de Agaton, argumentando que, "o que deseja (*epithumeîn*), deseja, aquilo de que é carente (*endeés*), sem o que não deseja, se não for carente" (200a-b). O amor, o desejo, a amizade, por afinidade, defende Platão no *Lísis*, reforçando a mesma tese no *Banquete* e no *Filebo*, é o resultado da necessidade, carência ou ausência de algo. O prazer suscitado por esses sentimentos só é possível se esta falta for satisfatoriamente complementada ou preenchida.

Essa noção transparece mais evidentemente na genealogia do *Éros* platônico. Filho de *Penía*, personificação de Penúria, este já traz de berço a necessidade de preencher o vazio, a carência. Ou, como no mito de Aristófanes, o desejo de restaurar a unidade perdida, mesmo momentaneamente, de algo inteiramente ausente em sua natureza constitutiva. Mas em se tratando do *Eros* genuinamente platônico, prevalece a ideia de necessidade, pois "como qualquer outro que deseja (*epithumôn*), deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente (*endées*)" (200e).

Já o segundo desses aspectos diz respeito mais diretamente, à passagem supracitada, onde *Eros* é caracterizado por Agaton como o amor pela beleza, suscitando o acirrado debate entre ele e Sócrates. Novamente, o argumento socrático parte da noção de desejo aliado à de necessidade, no sentido de provar ao trágico um fato inconteste. Se *Éros* ama a beleza, este certamente não é belo, pois se assim o fosse, não a buscaria fora de si,

---

2 No *Lísis*, Sócrates questiona a Lísis: "Mas o que deseja (*epithumoûn*), deseja (*epithumeî*) o que lhe faz falta (*endèes*) não é?" (221d). Essa mesma fórmula será retomada no *Banquete*.

3 A fórmula volta a se repetir no *Filebo*, Sócrates pergunta a Protarco: "Mas o que deseja (*epithumôn*), dizemos acertadamente, que deseja (*epithumeî*) alguma coisa?" (35b).

pois conforme ficou estabelecido anteriormente, "aquilo de que é carente (*endées*) e que não tem (*mè ékhei*) é o que ele ama (*erân*)" (201b1). Evocando o acerto anterior, Platão joga por terra toda a pretensão do jovem em determinar a natureza do deus como bela, e o faz a partir do confronto entre a falta de seriedade da narratividade do trágico e o rigor e seriedade exigidos pela discursividade de Sócrates, pois como este reitera a Fedro, no diálogo do mesmo nome, do ponto de vista formalístico,

> todo discurso deve ser constituído ao modo de um ser vivo e ter um organismo próprio; não lhe faltando nem cabeça nem pés, e tanto os órgãos centrais como os externos devem estar dispostos de modo a se ajustarem uns aos outros, e também ao conjunto (264c).

Os discursos de Agaton e Lísias, antiparadigmáticos, segundo o modelo defendido por Sócrates, no *Fedro*, para um bom discurso retórico, resvalam tanto no aspecto formal como no expressivo. Pois seguem a mesma fórmula do epitáfio gravado no túmulo de Midas[4], citado sarcasticamente pelo filósofo, no sentido de representar a falta de concatenação, seja na estrutura, seja na argumentatividade de Lísias, e dos demais seguidores de Górgias, como Agaton. A impulsividade do jovem poeta o leva a atribuir e a juntar os mais variados elementos, em sua tentativa de compor ou delimitar a natureza de *Éros*, cujos atributos, se invertidos aleatoriamente, ocupam, "indiferentemente, o primeiro ou o último lugar" (264e), sem alterar seu conteúdo. A analogia estabelecida por nós, entre Lísias e Agaton, não é casual, pois nos permite fixar o contraste entre a retórica pela retórica dos dois oradores e a retórica discursiva de Sócrates.

Esse contraponto se firma com mais intensidade na inversão, momentânea de papéis, quando Agaton, atônito com a potencialidade da eloquência de seu opositor, dá-se conta de sua própria ignorância nas coisas

---

4 O epitáfio atribuído a Cleóbulo de Lindor, para o túmulo do rei da Frígia, aparece em *Fedro*, 264d:

> Sou uma virgem de bronze e repouso no sepulcro de Midas.
> Enquanto correr a água e as altas árvores voltarem a ser verdes.
> De pés, sobre este túmulo regado de lágrimas.
> Direi a todos que passam: aqui repousa Midas.

relativas ao amor exclamando: "É bem provável, ó Sócrates, que nada sei do que então disse" (201b). Elaborado ao estilo da expressão atribuída pela tradição ao mestre de Platão, a resposta irônica ao belo rapaz, "bem que foi belo (*kalôs*) o que disseste, Agaton (*Agáthon*)" (201b-c), entrecortada por um questionamento: "O que é bom (*tagathà*) não te parece também que é belo (*kalà*)?" (201c), permite o entrelaçamento entre a ordem do belo e a do bem, no *Banquete*, dentro do mesmo contexto epistemológico da *Apologia*[5].

O diferencial entre a abordagem da *Apologia* e a do *Banquete*, acerca dessas duas excelências, reside no fato de o primeiro diálogo ser marcado por um tom cerimonial, quase profético, enquanto o segundo se destaca pela irreverência e sarcasmo, nos modos de mostrar a consciência do nada saber, sobretudo no trocadilho entre o nome de Agaton e as noções de belo e de bom.

A contiguidade entre as esferas do *kalós* e do *agathós*, presente na trama desses dois diálogos, estende-se para uma dimensão muito mais complexa do sistema platônico, envolvida pelo antagonismo entre sensível e inteligível, opostos e complementares entre si, como os discursos de Agaton e Sócrates, cuja discussão de fundo transita entre o âmbito da opinião e do conhecimento, da aparência e da verdade. Esse mesmo movimento é plenamente evidente no processo de identificação do belo e do bem, no *Górgias*, como "uma só coisa" (474c-d). A interação entre essas duas excelências é inteiramente factível, em razão de ambas propiciarem na alma um tipo de prazer (*hedoné*) voltado não mais para a natureza sensitiva do homem, mas direcionado exclusivamente para "a beleza do conhecimento" (*mathemáton kállos*) (475a). O deslocamento do prazer da esfera da sensação para a da razão é justamente a tese mais trabalhada no elogio de Sócrates, no *Banquete*, caracterizada por Diotima como a procura do "belo (*kalón*) na forma (*eídei*)" (210b).

Outro aspecto relevante da intermediação entre bem e belo nos remete ao *Mênon*, onde esse processo se afasta da ordem do puro prazer

5 "Sou sim mais sábio que esse homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada (*eidénai*) de belo (*kalòn*) nem de bom (*kagathòn*), mas enquanto ele *pensa* saber algo, *não sabendo*, eu, assim como *não sei* mesmo, também *não penso* saber... É provável, portanto, que eu seja mais sábio que ele numa pequena coisa, precisamente nesta: porque aquilo que não sei, também não penso saber" (21d).

(*hedoné*) para se instaurar na do desejo (*epithumía*) pelas coisas belas (*kalôn*) e boas (*agathôn*) (77b) num sentido similar ao do *Banquete*. Ou mesmo ao do *Filebo*, embora no *Mênon* Platão resgate mais diretamente o ideal de *kalokagathía* da tradição mitopoética, aplicando-o não para identificar a natureza do guerreiro belo e bom, mas a do homem virtuoso. No *Banquete*, a indissociabilidade entre a esfera do bem e do belo torna-se visível, para nós, no elogio irônico de Sócrates à beleza das palavras de Agaton (201b-c).

Pensamos a recorrência de Platão a ironia tipicamente socrática, nessa passagem do diálogo, inicialmente como um recurso utilizado pelo filósofo para estabelecer a diferença entre tipos distintos de discursividade, uma produzida com completo conhecimento, pois centrada em uma perspectiva filosófica, e a outra, sem o devido conhecimento, por se ater meramente ao seu caráter formalista. Incontestavelmente, ela marca a mudança nos modos de conceber, não mais a imagem, mas a própria essência de *Éros*, constituída a partir da noção de relatividade. Todo o *éros* de *Eros* é o desejo incondicional pelas coisas belas e boas, jamais pelas feias ou más (201a).

O terceiro aspecto da crítica socrática resulta da fusão entre as duas proposições anteriores, restabelecendo o vínculo entre as noções de belo, bom, prazer e carência. Seu interesse em manter a conciliação entre esses quatro elementos, parece marcada pelo propósito de ressaltar a incoerência da assertiva do trágico, para quem *Éros* é belo e bom. Sócrates refuta veementemente essa possibilidade, sustentado no argumento de que se "o Amor é carente (*endées*) do que é belo (*kalôn*), e o que é bom é belo, também do que é bom (*agathôn*) seria ele carente" (201c). Segundo esses parâmetros, *Éros* "não é bom (*agathòn*), nem belo (*kalón*)" (202b), como crê Agaton, mas também não é feio, nem mau. Conclusão apressada, contudo fundamental para o desfecho do *élenkhos* com Agaton. Ela prenuncia uma questão amplamente desenvolvida no discurso de Diotima: a natureza intermediária do *Éros* platônico, situada em meio a um novo *élenkhos*, agora entre Sócrates e a sacerdotisa de Mantineia, sábia nas coisas relativas ao amor, e portadora de um dom curiosamente inscrito na raiz de seu próprio nome, o da arte da predição (*mantiké*) através da qual ela desenvolveu a capacidade de interpretar os sinais.

A tessitura do *lógos* de Diotima inscreve-se entre pólos, à primeira vista distintos, contudo plenamente conciliáveis entre si, envolvendo,

por um lado, a linguagem dos mistérios e, por outro, a linguagem filosófica, intermediadas pela linguagem genuinamente poética do *Banquete*, manifestas tanto na estrutura narrativa do mito como na demonstração da ascese dialética. Essa transitoriedade entre níveis diversificados de linguagem marca a identidade do *Éros* platônico como um ser intermediário, nem homem nem deus, embora traga em si resquícios tanto da natureza humana como da divina.

Na elaboração da imagem de *Éros* como um *daímon* cabe a advinha decifrar, por meio do exercício da dialética, a sua verdadeira natureza. Situado sob essa nova identidade, *Éros* – como a própria Diotima em estado de transe ou como Hermes o astuto deus mensageiro ou ainda Sócrates, cujo *daímon* lhe envia sonhos proféticos e o leva a profetizar –, também se torna responsável por mediar e decifrar os sinais emitidos pelos mortais aos imortais, ou dos imortais aos mortais. Concebido com a mesma intensidade das imagens poéticas, o mito platônico delimita, na sua ascendência, a natureza mediadora de *Éros*.

Tecelão de mitos (*muthoplókos*) como o próprio *Éros*, Platão resgata do passado os ecos de um *lógos* contido no *mûthos* contado por Diotima a Sócrates. Na apresentação desse mito, o filósofo ressalta o caráter mediador de *Éros*, herança da confluência entre pais de natureza tão díspares entre si, como Póros, *pórimos*, na sua abundância de recursos e Penía, *pénes* e *aporían*, pobre e sem recursos, e principalmente, carente dos recursos de Póros. Inseridos no contexto de um diálogo, marcado por intensa carga dramática, o embate travado entre Recurso e Pobreza, representa o confronto entre modos diferenciados de apreensão da realidade, um centrado na astúcia e na sabedoria, outro, na carência e na falta de discernimento.

Na trama do mito, *Éros*, pelo lado paterno, "é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista" (203d). Já pelo lado materno, "é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos" (203c-d). A natureza híbrida do *Éros* platônico, longe de restringir seu campo de atuação, a amplia. Por não ser sábio nem belo, nem bom nem mau, nem pobre nem rico, nem mortal nem imortal, nem sábio nem ignorante, *Éros,* como Sócrates, direciona o seu desejo para a busca da verdade. Nesse esforço

exclusivo do exercício da dialética, supera a opinião correta (*orthè dóxa*), a esfera do não saber (202a), e se torna filósofo, fato não alcançável por Agaton e pelos demais oradores.

Não sendo homem nem deus, *Éros*, no *Banquete*, a própria imagem do filósofo, tem a devida consciência de sua falta de conhecimento, do mesmo modo como reconhece não ser de todo ignorante. Esse é justamente o discernimento não alcançado por Agaton, pois ao se dar conta de sua ignorância, de modo oposto a Sócrates, não se permite redirecionar a sua percepção para além da simples aparência. Como todo bom poeta, Agaton ama o belo com toda a intensidade, todavia não consegue, na vazão desse desejo impulsivo de amar algo ausente de sua própria natureza, encontrar a sua plenitude, em um desejo não mais da ordem exclusiva do corpo, mas em um amor voltado em direção à sabedoria. Esse redirecionamento na ordem do desejo, não é alcançável por um mero *philókalos*, como o tragediógrafo. Atingir a associação plena entre amor, beleza e sabedoria, no contexto do *corpus platonicum*, é tarefa para um autêntico amante das artes, do belo e do saber, o *philósophos*, como conclui Diotima:

> Com efeito, uma das coisas mais belas (*kallíston*) é a sabedoria (*sophía*), e o Amor (*Éros*) é amor (*éros*) pelo belo (*kalón*), de modo que é forçoso o Amor ser filósofo (*philósophon*) e, sendo filósofo, estar entre o sábio (*sophoû*) e o ignorante (*amathoûs*) (204b).

Marcado pela intermediação entre carência e completude, o *Éros* platônico situa-se entre o amor pela beleza particular e o desejo (*éros*) da imortalidade pela beleza, pelo bem, pelo conhecimento. Esse processo se concretiza no reconhecimento de que a beleza sensível só é bela pela presença e participação do Belo nela. Na justa percepção dessa questão, Platão consolida a imagem de *Éros* como o desejo *do* belo gerado para sempre *no* belo. Este processo pode ser visualizado na ascese erótica do *Banquete*. Construída aos moldes de um ritual de iniciação, ela segue a mesma estrutura das Imagens da Linha ou da Caverna, na *Politeia*, ou mesmo a da cadeia de delírios, no *Fedro*, ou ainda a de reminiscências, no *Fédon*. No diálogo em questão, ela é anunciada solenemente por Diotima em sua explanação acerca do modo correto de se conduzir ou se deixar conduzir nos caminhos do amor:

> Em começar do que aqui é belo, e em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça em fim o que em si é belo (211c).

A natureza intermediária de *Éros* encontra sua completude, nesse processo de transição, demonstrado por Diotima, entre o amor dos corpos belos até a ascensão do amor à beleza em si. A culminância da ascese dialética encontra, no discurso do filósofo, a forma imortalizada da beleza. Essa delimitação é possível, em razão da capacidade do filósofo de representar a realidade do que é da ordem do sensível, através da produção de conceitos. No entanto, esse processo de conversão do sensível para o inteligível, somente se efetua, se houver um redimensionamento do desejo, da ordem do corpo para a da alma. A manutenção dessa ordenação, possibilita o estreitamento da relação entre "verdade e erro, ciência e ficção, mesmo e outro, ser e não ser" (PESSANHA, 1987, p. 79), *Éros* e filosofia, pois como reitera Dixsaut:

> Não somente a erótica faz parte da filosofia de Platão, mas a erótica faz, para Platão, parte da filosofia, ou antes, a filosofia deve existir em primeiro lugar como Eros, orientação natural do desejo para "o que é preciso". A necessidade, nem mítica, nem lógica, é aqui necessidade natural e psicológica. Ela é a própria natureza da alma pensada como impulso, força e arrebatamento (DIXSAUT, 1998, p. 130).

No contexto da filosofia platônica, *Éros* direciona para um "modo de vida regrado (*tetagménen*) e que aspira ao saber (*philosophían*)" (*Fedro*, 256a). Nesse sentido, está entranhado na própria essência do deus do Amor, o ser filósofo. Pois somente um *éros* incondicional à beleza, à ordenação e à linguagem reflexiva, supera a simples intenção de Agaton em delimitar a natureza de *Eros*. Situado sob essa nova perspectiva, *Éros* é identificado a uma potencialidade, assumidamente marcada pela relação de identidade entre *éros* e *sophía*. Ou, como delimita Dixsaut, reforçando esse aspecto, "o desejo que é próprio da natureza do filósofo, é o desejo próprio da

inteligência, da parte lógica da alma" (1998, p. 130-131). Redirecionando o desejo da parte desejante (*epithumetikón*) para a reflexiva (*logistikón*) da alma, o *Éros* platônico representa a possibilidade de realização da síntese, a partir de sua natureza intermediária, entre a inteligência e o desejo de conhecer.

Referências

DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*: essai sur les dialogues de Platon. Paris: Vrin, 1998.

_______. "Images du philosophe". *Kléos*, v. 4, 2000, p.191-248.

_______. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris : Vrin, 2001.

FRANCO, Irley. *O sopro do amor*: um comentário ao discurso de *Fedro* no *Banquete* de Platão. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

MACEDO, Dion Davi. *Do elogio à verdade*: um estudo sobre a noção de *Eros* como intermediário no *Banquete* de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PESSANHA, José Américo Mota. "Platão: as várias faces do amor". In: NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 77-103.

PLATON. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres,1929 [1985].

_______. *Symposion*. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel, 1991.

_______. *Le Banquet*. Traduction par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1998.

_______. *Symposium*. Transl. Alexander Nehamas; Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1989.

_______. *O Banquete ou Do Amor*. Trad. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: difel, 2002.

_______. *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_______. *Gorgias*. Traduction par Monique Canto. Paris : GF Flammarion, 1987 [1991].

_______. *Phédon*. Traduction par Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

_______. *Philèbe*. Traduction par Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2002.

_______. *Phèdre*. Traduction par Luc Brisson. Paris: Paris: GF Flammarion, 1989.

SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

SCHÜLER, Donaldo. *Eros*: Dialética e Retórica. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

BREVE COMENTÁRIO ACERCA DA ORIGEM DA *GELASSENHEIT* DE HEIDEGGER A PARTIR DA MÍSTICA DE MESTRE ECKHART

Luiz Fernando Fontes-Teixeira (UFRN)

1. Uma interlocução com Heidegger é já sempre um desafio. Não há um modelo de leitura concretamente instituído e válido para todos os casos, nem tampouco um paradigma universal de entendimento dos seus escritos. Cada interpretação tem sua questão, suas bases, seus objetivos, sua justificativa e sua metodologia próprias. Por este motivo, a tarefa é sempre infinita, inesgotável e continuamente se renova. Para alcançar o autor, entrar em sintonia com ele, é preciso situar-se corretamente no *locus* da locução, ou seja, no sítio, no espaço, no lugar onde se dá a fala, o dizer, a linguagem. Mas, nunca e de forma alguma em um "qualquer lugar". A equalização exigida pede o lugar intermediário, interativo, de recíproca interação, o lugar do *inter*, do entre. Sem embargo, o desafio de uma "interlocução" com Heidegger consiste em se posicionar no "lugar do entre".

Para ler a *Gelassenheit* de Heidegger, o ânimo da leitura deve ultrapassar a mera concatenação de conceitos com o fito de tornar compreensível a idéia. Deve ir também além dos simples exercícios de tradução filológicos ou etimológicos. Precisa exceder, ainda, as hermenêuticas plurais vigentes. Isto porque a proveniência do termo, e sua absorção pela tradição germanófona, envolvem em peculiares dificuldades qualquer estudo preparatório. Heidegger por si próprio nunca foi suficientemente claro ou se expressou sobre a *Gelassenheit* com precisão conceitual, talvez estrategicamente pelo fato da idéia em jogo não se esgotar. Por isto, Heidegger especula: "Talvez se oculte na *Gelassenheit* uma ação mais elevada do que em todos os atos do mundo e do que nas maquinações das relíquias humanas..." (HEIDEGGER, 1983, p. 41). Embora o "talvez" já baste para evidenciar as incertezas, o uso de termos como "ocultar", e não

"abrir"1, já pressupõe de antemão certo esoterismo preservado pelo sentido empregado por Heidegger na palavra.

Segundo Heidegger, a essência da *Gelassenheit* permanece oculta "(...) sobretudo porque também a *Gelassenheit* ainda pode ser pensada dentro da esfera da vontade, como acontece nos antigos mestres do pensamento, como por exemplo, em Mestre Eckhart." (Idem, Ibidem, p. 42). Esta ressalva de Heidegger suscitou diversas dúvidas em quem ousou conectá-lo a Mestre Eckhart, mesmo antes de se tornarem públicas certas conferências e artigos. Um exemplo é o caso da obra de John Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (1978), escrita mesmo antes da publicação de certos textos-chave sobre a compreensão de Heidegger da mística medieval, como os cursos sobre *Agostinho e o Neoplatonismo* (1921), liberados somente em 1995 no tomo *Fenomenologia da Vida Religiosa* (volume 60 da *Gesamtausgabe*). Caputo argumenta (cf. CAPUTO, 1990, p. 181) que para Heidegger, a *Gelassenheit* em Eckhart está ligada ao abandono da vontade própria em prol da vontade divina, e isto seria um equívoco da interpretação heideggeriana. Segundo Caputo (cf. Idem, Ibidem), na doutrina da *Gelassenheit* de Eckhart há uma diferença fundamental entre Deus (*Gott*) e deidade (*gottheit*), onde a primeira compreensão lida tão somente com um Deus enquanto causa metafísica primária e, a segunda, por sua vez, abandona este entendimento para atingir a real experiência da divindade onde o divino é desprovido de qualquer vontade. Para assegurar esta linha de pensamento, Caputo se apóia sobretudo no sermão *Do Desprendimento* (*Von Abgescheidenheit*) de Eckhart. Todavia, considerar *Gelassenheit* de Heidegger um sinônimo do "Desprendimento" (*Abgescheidenheit*) de Eckhart pode configurar um equívoco ainda maior.

2. Compreender a *Gelassenheit* de Eckhart é uma empreitada hercúlea. Ponderando a efervescência cultural dos terceiro e quarto séculos do Sacro Império Romano-Germânico, reconhece-se com facilidade a titânica e infinita tarefa de qualquer pesquisador dedicado a perseguir os rastros deste período, no qual situava-se Mestre Eckhart. Entretanto, Alain de

1 Ao contrário do comumente estabelecido por Heidegger desde suas leituras dos gregos, interpretando a ἀλήθεια helênica como "desvelamento", como pode ser visto desde a virada dos anos 20 para os anos 30, como, por exemplo, em *Da Essência da Verdade* (1929), nas conferências sobre *A Origem da Obra de Arte* (1935-1936), entre outros.

Libera (1994, p. 9) aponta com relativa precisão dois eventos marcantes na escolástica dominicana alemã responsáveis por desenrolar a chamada "mística renana" pela qual transitou Eckhart: a tradução do grego para o latim, datada de 1268, dos *Elementos de Teologia* de Proclo, feita por Guilherme de Moerbeke; e o legado da vasta obra de Alberto Magno, responsável pelo chamado "aristotelismo cristão" (cf. DE LIBERA, 1994, pp. 25-41).

Entre duas naturezas equilibra-se também a espiritualidade dos místicos renanos: de um lado o corpo, do outro o espírito – por uma via a animalidade, por outra a divinização. Sob a égide do Cristo, o sofrimento da humanidade no mistério da Cruz, por uma mão, e a sabedoria eterna do Verbo encarnado, por outra, compõem um misto de paixão e teoria (cf. Idem, 1999, p. 20 e p. 72). Para articular esse pensamento flexível, certas palavras-chave, como *gelâzen*2, apresentam-se, segundo A. de Libera, para "captar a natureza e o porquê de sua articulação" (cf. Idem, Ibidem, p. 21).

Especificamente acerca do que A. de Libera traduz como "doutrina do abandono" (*gelâzen*) em Eckhart, as fontes podem ser perseguidas com considerável exatidão. Duas seriam as origens do uso e conceituação da *gelâzen* em Eckhart, uma bíblica e outra patrística (cf. Id., Ibid., pp. 40-41). A bíblica poderia ser observada na *Sentença 27*, onde Eckhart interpreta uma passagem do *Evangelho de Marcos*:

> Sobre a palavra dita por Pedro "nós abandonamos (*gēla⊠en*) todas as coisas", Mestre Eckhart fala: tu falaste bem, ainda que, convidado, pudesses não segui-lo. Não é uma mudança inútil, abandonar todas as coisas por Deus: porque com ele há tido tudo, e ele para ti converge todas as coisas. (ECKHART, 1857, p. 605)

O trecho do *Evangelho* lido por Eckhart carrega a palavra *ἀφήκαμεν* (em latim, *dimifimus*)3, por ele traduzida como abandono

2 Grafia em *mittelhochdeutsch* do contemporâneo *gelassen*.

3 *Dimifimus* vem de *dīmmitō*: Dīmmitō, mīsī, missum, 3 [dis- + mitto, *tr.* 1. Mandar para diferentes partes (prop. e fig.). 2. Despedir; licenciar; mandar embora; largar; deixar. 3. Afastar; remeter. 4. Abandonar; deixar ir; perder; sacrificar. 5. *Absol.* Perdoar; renunciar a. || *dimittere speculatores in omnes partes*: mandar exploradores para tôdas as partes || *d. aciem in omnes partes*: lançar a vista para todos os lados | *d. animum in*

(*gēlazen*). O trecho completo diz: "Ἤρξατο λέγειν ὁ Πέτροσ αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖσ ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν μέν σοι." (NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, 1869, p. 325). O termo que aparece na primeira pessoa do aoristo indicativo plural advém do verbo *ἀφίημι*, que conota, dentre outros sentidos, a expressão de "enviar", "licenciar", "permitir", "deixar", "omitir", "abandonar", etc.

Segundo A. de Libera (1999, p. 87), embora a *gēlazen* em Eckhart seja tratada como sinônimo de *Abegescheidenheit*, ela é mais bem seu resultado. O *Abegescheidenheit* é na verdade o movimento de esvaziamento do lugar de si mesmo, a *gēlazen* é já o pleno vazio que dá lugar a deus. Neste sentido, não é de todo enganoso afirmar que na *Gelassenheit* de Eckhart há uma vontade divina, no sentido de que tudo o que é e não-é (homem, ser, nada e vontade) dão lugar ao que é ou não-é deidade.

A origem patrística, segundo A. de Libera (Ibidem, pp. 40-41), encontra-se no início da *Teologia Mística* e nos *Nomes Divinos* de Dionísio, o pseudo-Areopagita. Eckhart ilustra sua leitura do neoplatônico pagão na *Sentença 29*:

> O Mestre Eckhart predicou e disse: São Pedro disse: "Temos abandonado tudo". E Santiago disse: "Temos dado tudo". E São João disse: "Não temos já nada de nada". Então, frei Eckhart disse: Quando se abandonou tudo? Quando se abandonou tudo o que o sentido pode dizer, e tudo o que se pode ouvir, e tudo o que a cor permite ver, então se abandonou tudo. Quando se abandonou tudo assim, se está iluminado e superiluminado pela deidade. (ECKHART, 1857, pp. 605-606)

Pelo que sugere A. de Libera, Eckhart apóia-se nas passagens de Dionísio onde lê-se:

---

ignotas artes: recorrer a artes desconhecidas || *d. exercitum:* licenciar o exército || *d. convivium*: levantar-se da mesa || *d. aliquem nisi victum*: não deixar ninguém retirar-se senão vencido; vencer todos os inimigos || *d. equos*: largar os cavalos; apear-se || *d. hostem ex manibus*: deixar escapar o inimigo || *d. Italiam signa*: deixar a Itália; abandonar as insígnias || *d. fugam*: deixar de fugir || *d. inter coeptum*; interromper a viagem começada. (TORRINHA, s/d, p. 257)

> "Isto peço-te Timóteo, amigo meu, entregado por completo à contemplação mística. Renuncia aos sentidos, as operações intelectuais, a todo o sensível e ao inteligível. Despoja-te de todas as coisas que são e ainda das que não são. Deixa de lado teu entender e esforça-te por subir o mais que possa até unir-te com aquele que está mais além de todo ser e todo saber. Porque pela livre, absoluta e pura separação de ti mesmo e de todas as coisas, arrojando-lhe tudo e do tudo, serás elevado espiritualmente até o divino raio de trevas da divina supraessência. (DIONISIO AREOPAGITA, 1995, p. 371)

> Certamente. É correto usar esta linguagem para falar de Deus, pois todas as coisas se louvam em sua relação de efeitos que são d'Ele, causa delas. Mas a maneira mais digna de conhecer a Deus se alcança não sabendo, pela união que sobre-passa todo entender. Quando a inteligência, apartando-se de todas as coisas e esquecendo inclusive de si mesma, se une aos raios que brilham do alto, quedando iluminada naquele imperceptível abismo da Sabedoria. (DIONISIO AREOPAGITA, 1995, pp. 339-340)

O ponto-chave da passagem não é desconstruir a idéia de abandono (*gēlazen*) desde a compreensão eckhartiana, nem tampouco reinventar o sentido da *Gelassenheit* aplicada por Heidegger e geralmente lida pela literatura não-germanófona como "Serenidade". Trata-se, na verdade, de reconstruir o conceito de "vontade". Quando Eckhart supostamente apóia-se em Dionísio, absorve a "livre, absoluta e pura separação de ti mesmo". O verbo separar (em alemão *schied*), é carregado na formação do "desprendimento" (*Abgescheidenheit* ou *Abge*schieden*heit*). Esta postura originária do pensamento está além do alcance dos sentidos e da inteligência humana, sendo possível sua concepção tão somente pelo uso ilustrativo e oxímoro da linguagem apofática dionisiana. Abandonar (*gēlazen*) a tudo e dar lugar a deus é, mesmo antes de qualquer coisa, abandonar a reles compreensão humana de "liberdade", "vontade" e "si mesmo".

3. O diálogo intitulado *Para discutir a "serenidade"* (*Gelassenheit*), possui como subtítulo *Em uma conversa no caminho do campo sobre o pensamento*. De fato, a discussão desenhada por Heidegger, cujas personagens

são o "pesquisador", o "erudito" e o "professor", inicia seus passos desde a tentativa de alcançar a essência do homem a partir do correto entendimento da essência do pensamento. Após questionar a moderna compreensão de pensamento (ponderando o criticismo kantiano) enquanto "vontade" e "representação", Heidegger promove um movimento pausado, sugerindo uma reflexão interna do "professor", dando a entender, por um momento, ter ele feito uma breve retrospectiva das repercussões de uma dada e esclarecida conceituação do pensamento. Assim sendo, em seguida afirma: "(...) eu quero o não-querer." (HEIDEGGER, 1983, p. 38).

A sentença constitui um paradoxo. Querer o não-querer é de antemão querer. Atingir o não-querer por meio do próprio querer é por princípio um desvio de caminho. Contudo, é justamente neste posicionamento que Heidegger retoma toda tradição evocada por Eckhart em suas *Sentenças*, do *Evangelho de Marcos* até Dionísio pseudo-Areopagita. A linguagem apofática, liberada da contradição lógica, diz o indizível, contempla o inconcebível. Por esta via, encontra-se a mais provável *origem* da *Gelassenheit* de Heidegger.

Porém, o "erudito" ressalva pertinentemente não se tratar precisamente da *Gelassenheit* de Eckhart, mas sim de outra. Não se trata de uma experiência mística na qual o encontro com o divino é aberto desde um abandono total e absoluto. Trata-se de algo que, talvez, traga à luz a essência do pensamento.

Seguindo esta linha de raciocínio, é possível apontar algumas direções: em primeiro lugar, na esfera essencial do pensamento a contradição é lícita – quiçá por dois motivos básicos, a falta de possibilidade em alcançar esta essência e, ao mesmo tempo, a possibilidade em conceber sua existência ontológica válida; em segundo lugar, sobre este âmbito originário nada se diz sem dar lugar ao discurso silencioso de sua inefabilidade; por fim, provavelmente, admitir os apontamentos acima é já o primeiro passo para a caminhada rumo ao pensar essencial.

Referências bibliográficas

CAPUTO, John C. **The mystical element in Heidgger's Thought**. New York: Fordham Press, 1990.

DE LIBERA, Alain. **Eckhart, Suso, Tauler y la Divinización del Hombre**. Tradução de Manuel Serrat Crespo. Barcelona: La Aventura Interior, 1999.

DE LIBERA, Alain. **La mystique rhénane** : d'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

DIONISIO AREOPAGITA, Pseudo. **Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita**. Tradução de Teodoro H. Martin-Lunas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

ECKHART, Meister. Sprüche. In: PFEIFFER, Franz. **Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts** : zweiter Band. Meister Eckhart. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlargshandlung, 1857.

HEIDEGGER, Martin. **Aus Erfahrung des Denkens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Gesamtausgabe, bd. 13)

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ad antiquissimos testes denuo recensuit apparatum criticum omni studio perfectum. Apposuit Commentationem Isagogicam. Praetexuit Constantinus Tischendorf. 8. ed. Volumen I. Lipsiae: Giesecke & Devrient, 1869.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino Português**. 4. ed. Porto: Gráficos Reunidos, s/d.

HUMANISMO E DOMESTICAÇÃO EM *REGRAS PARA O PARQUE HUMANO*

Luiz Roberto Alves dos Santos[1]

Introdução

A premissa aristotélica de que o homem é por natureza um animal sociável, tem um peso considerável na formação do homem moderno, haja vista que parte do princípio de que o fim do homem se encontra na vida em comunidade. Do mesmo modo, pode-se ainda supor que considerações deste tipo sobrevivam a despeito de qualquer fundamento transcendental, pois tem uma força, aparentemente, axiomática. Entrementes, mesmo se aceitarmos que não é necessário contestar ou buscar uma maior justificativa argumentativa para tal assertiva, é de extrema importância compreender de que maneira se realiza essa natureza sociável do homem. Logo, vemos que a pretensa sociabilidade do homem encontra sua *razão de ser* fundamentalmente em uma espécie de formação, educação, humanização, ou como queiram alguns, na domesticação do ser humano (Sloterdijk, 2000).

A princípio, indo de certa forma em direção das determinações histórico-metafísicas, podemos afirmar que isto que chamamos hoje de formação, guarda certa similaridade com a *paidéia* grega, no que se refere ao que os gregos entendiam como formação política, mormente espiritual, voltada exclusivamente em prol dos mais altos valores para o coletividade. (Reale, 1994). Em resumo, poderíamos determinar que esta prática, que tem a pretensão de "construir" homens marcados por valores tidos como humanistas transcende a mera categorização do que é ser humano enquanto ser biológico, voltando-o também para características reconhecidamente ontológicas. Faz-se esta afirmação simplesmente porque por meio daquela categorização se pretende determinar de antemão a humanidade do homem.

---

1 Doutorando em Filosofia (UFRN). *E-mail*: betocepa@hotmail.com

Peter Sloterdijk, em sua famosa conferência, datada de julho de 1999, depois transformada em livro, proferida no castelo de Elmau, na Baviera, intitulada: Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo (Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus), fez surgir a famosa polêmica intelectual entre Habermas e Sloterdijk, motivadora de muitas especulações nascidas em função desta querela.

Podemos sucintamente asseverar que a pretensão de Sloterdijk foi fomentar uma ampla discussão, e sem preconceitos, sobre categorias já trabalhadas por Heidegger, principalmente, em Ser e Tempo (1926), em Carta sobre o Humanismo (1946), quanto em A Questão da Técnica (1953).

Sloterdijk, leitor voraz de Heidegger, se interessa de forma profunda por temas como o humanismo e antropotécnica. Para justificar suas assertivas ele, logicamente, lançou mão de sua leitura e compreensão não apenas de Heidegger, mas de Nietzsche e Platão, dentre outros, onde pretendeu definir o homem de forma mais radical do que Heidegger, utilizando a terminologia e as conceitualizações heideggerianas, mas, em alguns aspectos, indo além destas, por entender que não foram tratadas da maneira mais conveniente. O ponto fulcral da celeuma levantada é que o humanismo desembrutece o ser humano. (Sloterdijk, 2000). Segundo o próprio Sloterdijk, seu discurso teve como temática cardeal "o perigoso fim do humanismo literário enquanto utopia da formação humana". Entretanto, ele faz uma análise do humanismo a partir de dois aspectos técnicos, que de certo modo se superpõem, a saber, um que seria delimitado claramente no âmbito da dedução midiática gramatalógica da *humanitas* e outro na revisão histórica do motivo heideggeriano da clareira. É adicionado ainda ao segundo aspecto, que este seria uma *inversão parcial da relação entre o ôntico e o ontológico*. (Sloterdijk, 2000, p.60).

É interessante notar que tanto para corroborar com Heidegger, quanto para excedê-lo, Sloterdijk lançou mão da compreensão do super-homem nietzschiano (*Übermensch*), do Assim falava Zaratustra (*Also sprach Zarathustra*), na seção intitiulada, *Da Virtude Apequenadora*, bem como da compreensão do governante como pastor de homens, presente em O Político, de Platão.

> Desde *O Político*, e desde *A República*, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um

> parque zoológico que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então, a manutenção de seres humanos em parques ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. (Sloterdijk, 2000, p.48)

Nesse sentido, já é notada de antemão a configuração e a importância que a história da metafísica obtém no pensamento de Sloterdijk, pela recorrência que ele faz a ela. Mas, além disso, em como ele se utiliza da história da metafísica através dos seus maiores mestres para agredir o pensamento tacanho, possivelmente "contra-técnica e contra-ciência" que margeia o discurso sobre o homem.

Diante disso, acredita-se que Sloterdijk apresenta um problema bastante interessante a ser trabalhado. Seja por ter iniciado uma querela que ainda não se esgotou, o "*affaire Sloterdijk*", e, que porque os pontos seminais desta querela giram em torno da pretensão de domesticação do homem, ou por tentar redimensionar a natureza humana, dirigindo-se a partir de categorias pós-metafísicas.

2 Reflexões sobre o humanismo como força domesticadora

A tarefa da filosofia é constantemente questionada quanto a sua real função na sociedade, já que não existe espaço para a contemplação em um mundo onde, supostamente, a exigência da ação é supervalorizada, a importância do deixar ver e compreender é quando muito relegada ao imediatismo das forças mecânicas e econômicas. Em outras palavras, deixando que a ação tenha direito a existir antes de haver sido estabelecida a via contemplativa, como se esta última opção representasse uma ruptura completa à primeira. Diante desse fato, vemos que Sloterdijk se propõe a não deixar que a via filosófica seja relegada a uma mera crítica sócio-cultural, que pode estar recheada de preconceitos metafísicos. Ele insta os meios filosóficos a desempenharem o papel de vanguarda intelectual e, portanto, olharem para o homem sem falso idealismo ontológico.

Por meio dessa sugestão, toma-se como ponto nevrálgico do presente trabalho, a proposta de que Sloterdijk procurou obter um entendimento completo da natureza do humanismo. Para tanto, é possível observar que ele radicalizou o problema da forma mais ampla possível, a saber, ele

compreende o homem através dos pressupostos metafísicos, mas também por meio dos pressupostos biológicos. Nesse sentido, Sloterdijk volta seu olhar para as ciências naturais, bem como para as categorias antropogenéticas, e fica patente que suas idéias estão inteiramente arroladas aos campos da biotecnologia, nanotecnologia, engenharia genética, cibernética entre outros. (Tabosa, 2009)

Conseqüentemente, para que possamos definir o homem é imprescindível caminhar pelos rincões metafísicos, sem perder de vista seus caracteres trans-metafísicos, trans-humanistas, ou como ele mesmo diz: "a margem do humanismo e da metafísica" (Sloterdijk, 2000)

Sustentando-se no escritor Jean Paul, o qual afirmou que "os livros são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas" (Sloterdijk, 2000, p.7). Sloterdijk não apenas agregou esta afirmação ao seu argumento, como também a excedeu de forma a torná-la mais expressiva, pois acredita que desde os tempos de Cícero, aquilo que chamamos *humanitas* compõe-se de uma pretensiosa implicação da alfabetização. O que de fato guarda certa verossimilhança incontestável, uma vez que podemos pontuar historicamente o desenvolvimento da domesticação, arraigado-a nos processos de letramento, de forma que este obliteraria os processos bestializantes do homem, colocando-os nos recantos mais recônditos de seu ser, tendo por intuito "humanizá-lo".

> As origens do humanismo na Antiguidade estiveram ligadas, para Sloterdijk, ao exercício de uma inibição, de uma *Hemmung*: o hábito da leitura como capaz de pacificar, domesticar, desenvolver a paciência, em oposição aos frenéticos divertimentos do "desinibido homo inhumanus" nos teatros ao redor do Mediterrâneo. Há no humanismo, um esforço de repressão, de retração dessa animalidade e dessa selvageria latentes no ser humano. (Marques, 2002, p.6)

O projeto do humanismo, por esse ângulo, afirma a possibilidade de que o homem é sujeito à forças inibidoras e desinibidoras, isto se dá justamente pelo fato de que os seres humanos são "animais influenciáveis" (Sloterdijk, 2000). Sendo assim, o humanismo retrai a animalidade em prol de dada domesticação. Em resumo, este seria o avatar do humanismo, metamorfoseando e inibindo as tendências bestializadoras, com vistas à civilidade.

Aliado a isso, constata-se que de Sloterdijk, apoiado em Heidegger, determina historicamente o humanismo moderno, não sem razão, a partir do Século XIV e XV, na Itália, com a *renaissance*, de modo que este seria um resgate da *humanitas* do *homo romanus* (Heidegger, 2008). A versão acima é uma radicalização, de certa forma, de outra visão, mais cristã, e um tanto quanto mais inocente do humanismo, que – não sem certo desconforto – outorga também às razões religiosas como fomentadoras do letramento que, em última instância, promove o humanismo civilizatório antropocêntrico. Tal vertente teria início na mesma época, só que na Alemanha, com a Reforma Protestante, de modo que, se entende que com Martin Lutero buscou-se levantar o valor único das sagradas escrituras na condução da vida cotidiana. Nesse sentido, já que os evangelhos deveriam ter seu valor em sua compreensão, era cogente que as pessoas tivessem acesso ao idioma não apenas no aspecto falado, mas, principalmente, que estas pessoas fossem alfabetizadas. Por esse motivo, a reforma protestante delegava a interpretação das leis de Deus às pessoas alfabetizadas. Assim, pode-se considerar que foi através da racionalização do conceito de salvação, dentro da religião cristã que se deu a transformação, posto que a partir da Reforma Protestante, a salvação não mais dependeria apenas do sacerdote, mas, sobretudo dependeria da conduta da vida social e pessoal do indivíduo. Nesse instante encontra-se o rompimento com a doutrina católica anterior, e os protestantes se preocupam em figurar entre os eleitos de Deus. O sucesso individual é uma manifestação da graça divina, e precisamente isto, lhes põem no caminho da salvação (Weber, 1987).

Diante disso é importante notar que para Sloterdijk a proposta humanista moderna se caracteriza por ser um eco que tem sua proveniência na mensagem grega (*Paidéia*), que ressôo dos romanos até os nossos dias. Estes últimos se tornaram o elo de ligação para as culturas européias subseqüentes, de tal modo que ocorreu uma particular reconfiguração do humanismo na época do iluminismo.

É notável que, para Sloterdijk, assim como o foi na concepção protestante – o início formal de uma cultura letrada – o humanismo suscitado pelo letramento leva ao que foi denominado por ele de "*phantasma* comunitário" (Sloterdijk, 2000, p.10), o qual cria categorias necessárias a uma pretensa emancipação por meio da alfabetização. Todavia, é forçoso notar que a partir do século XIX, após o Iluminismo burguês, o humanismo se expande na forma de técnicas programáticas, que organizam os povos em torno de

certo paroxismo nacionalizante, formando o que se entende por humanismo nacional. Saindo do teor apenas pacificador que se poderia imaginar.

> Uma vez constituídas as comunidades irmanadas pelas suas literaturas, elas podem tratar das formas de defesa de seus interesses comunitários: os humanismos nacionais burgueses do século XIX constituíram-se como uma força capaz de impor a seus jovens a leitura dos clássicos nacionais e, ao mesmo tempo, a prestação do serviço militar nos novos exércitos nacionais; eles refletem sociedades disciplinadas que levam muito a sério sua identidade literária e sua proficiência militar. (Marques, 2002, p.6)

Além disso, é imperativo tomar ciência de que o humanismo tem seu *leitmotiv* "no empenho em retirar o ser humano da barbárie" (Sloterdijk, 2000, p.16). Portanto, é indubitável que esta idéia parte do princípio de que é necessária certa homogeneização cultural, que é alcançada por meio do soerguimento de uma identidade nacional, formada a partir do *corpus literato* nacionalista. Assim, por meio desta compreensão tem-se que "o tema latente do humanismo é, portanto, o desenbrutecimento do ser humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem à domesticação" (Sloterdijk, 2000, p.17).

Como se pode notar, para Sloterdijk as nações modernas são frutos de certa similaridade lingüística e literária, que esteve imbuída na criação desses laços de amizade, (2000) haja vista a idéia de Jean Paul outrora levantada. Entretanto, a função de criação desse público de leitores, irmanados em prol de um mesmo denominador comum, que seria o humanismo nacional, encontra-se em franco declínio já no início do século XX, com a entrada do que se concebe como sendo as sociedades midiáticas de massa:

> Com o estabelecimento midiático da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão) e depois em 1945 (televisão) e mais ainda pela atual evolução da Internet, a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas (Sloterdijk, 2000, p.14)

Com o surgimento desses novos meios de telecomunicação há o desfalecimento do modelo em voga até então. Os livros não representam mais o modelo ideal de liderança político-cultural. Devido a isso surge a necessidade de adoção de novas possibilidades de controle humano que não menosprezem a técnica ou a levem em consideração como parte da natureza humana. Nesse sentido, a técnica é para Sloterdijk, não o outro do homem, aquilo que o corrompe, como já imaginava Rousseau (Bloom, 1987). O homem *é* na técnica, sua existência não se dá aparte desta. O homem fracassou enquanto animal, portanto existe *na* e *faz* uso da técnica para sobreviver. Tais considerações de Sloterdijk são respaldadas no seu modo original de tratar o problema do homem. Desta forma, ele recorre a teorias antropológicas evolucionistas para explicar o que é o homem, e porque motivo este existe na técnica. Por este prisma, suas inquirições se resguardam em uma relação muito salutar às ciências, logo, à técnica. Sua posição é original no sentido em que não procura demonizar a técnica como responsável pelo embrutecimento humano.

Para ressaltar a importância da proposta de Sloterdijk é fundamental que se recorra uma vez mais a Rousseau. De forma que é possível vislumbrar em que medida, ele, como um dos luminares máximos do iluminismo, encampou a idéia de uma tensão permanente entre a sociedade e a ciência, de modo que esta última foi tomada como causa primária da corrupção moral, logo, também da sociedade (Blomm, 1987). Nesse caso, mantendo-se a visão rousseauniana, se fez necessário criar um campo para as humanidades. O amigo, que fala aos outros por meio dos livros, não é o mesmo que o homem das ciências. O cultivo das ciências e do espírito estaria nesse momento em esferas opostas.

Porém, para se fazer entender Sloterdijk é obrigado a recorrer ao motivo heideggeriano do humanismo, que foi trabalhado na famosa Carta sobre o Humanismo, nascida no pós-guerra, em 1946, e motivada pela seguinte inquirição do filósofo francês Jean Beaufret: *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* A intenção de Heidegger é tentar resgatar o sentido do humanismo nesse pós-guerra (Marques, 2002) e é nesse ínterim que Sloterdijk encontra espaço para compreendê-lo e buscar refutá-lo onde for necessário. Para Sloterdijk, Heidegger, em Sua Carta Sobre o Humanismo, teve como tese principal a idéia de que o tão propalado humanismo nacionalista do século XIX levou a dois grandes confrontos fratricidas. E tendo vista este ponto, quedaria a seguinte pergunta para Heidegger: por que

então buscar restabelecer um humanismo eminentemente antropocêntrico, tal qual este que quase dizimou a Europa? (Marques, 2002).

Só aí surge para Heidegger (2008) a resposta pela questão do humanismo. Uma vez que todas as pretensas respostas nascidas até aquele momento evitavam a radicalidade do problema, já que para entender o humanismo é sobremaneira importante entender o que é o homem, e ao fazer isso, a metafísica errou desde seu princípio grego. Neste sentido, ao se recorrer a delimitação aristotélica, de gênero e especialidade, a qual infere que o gênero do homem é animal, e como distinção, ante o gênero, este – o homem – distingue-se por ser racional, quando em comparação aos outros animais. Assim, para Heidegger (2008) esta se caracteriza por ser uma definição por demais diminuta do homem. O homem não é apenas um animal racional. Não existe uma relação comunitária entre o homem e os outros animais. Para Heidegger, o homem não é um animal dotado de racionalidade. Para ele existe uma distinção profunda entre o que é do âmbito biológico e o que diz respeito ao homem enquanto clareira do Ser. Para Heidegger é na escuta do Ser que pode se falar em humanização. Portanto, é nesse domínio que o homem deve ser delimitado (Heidegger, 2008). Já para Sloterdijk (2000), a visão heideggeriana, seria apenas aquela que expressa-se através de uma maneira existencial-ontológica.

> [...] porém, há algo de profundamente insatisfatório e pouco convincente nessas propostas. Em particular, como se organizaria uma sociedade formada por esses ouvintes do Ser? A história natural da clareira deveria revelá-la não como o lugar da escuta respeitosa, mas como antecedida pela disputa e pelo conflito dos que nela ocuparão as posições de decisão. Antes da casa do Ser, os homens constroem as casas para si mesmos e moldam-se a si mesmos para habitarem essas casas.(Marques, 2002, p.5)

Sloterdijk compreende perfeitamente, e, por isso mesmo, vai além da tese humanista e bucólica, de que a leitura forma. Nas suas inquirições subjaz o entendimento de que a definição do ser humano é primordial para se entender o humanismo. Ele se arrola a uma antropodicéia, que leva em consideração a ambivalência da natureza biológica e os objetivos morais do homem (Sloterdijk, 2000, p.19). Portanto, é imprescindível que exista este tipo de circunscrição conceitual emblemática, ou seja, não se pode

abrir mão de ver o homem naquilo que lhe é característico. Diante da proposta de Sloterdijk de conceber o homem, a frase de Terêncio se tornaria lapidar: "*Homo sum et nihil humani a me alienum*". De forma imediata se compreende que Sloterdijk não pretende alienar o homem de qualquer de suas características ontológicas, pretende sim notá-lo, enquanto *Dasein* (*estar-no-mundo*), mas um *Vir-ao-mundo*, que significa um acontecimento biológico de caráter ontológico (Sloterdijk, 2001).

Assim, considerando a relevância da obra de Sloterdijk para a contemporaneidade, seja por suas propostas pouco conservadoras, seja por tentar ultrapassar o motivo heideggeriano do *Dasein* por meio de uma nova visão, menos ortodoxa e mais próxima ao contexto biológico, logo cerceada pelo problema da *physis*, Sloterdijk compreende o peso que a técnica tem na determinação do homem, – *tékhne*, enquanto um fazer que desencobre o encoberto. Desse modo, como o próprio Heidegger afirma que, a partir de uma compreensão de Platão, a *tékhne* é uma forma de abertura, de conhecimento que desvela, mas que se distingue da *episteme* (2006, p. 17-18). Ela desvela o que não produz a si próprio. Por este prisma, a técnica se cumpre em uma produção. Então, a técnica pode se cumprir na produção das belas ações, na vida boa e bela, já presente no ideário grego. Assim, o conceito de antropotécnica trabalhado por Sloterdijk, mesmo que se apresente como um aparente contra-senso, já que está no domínio biológico do homem, e não meramente metafísico, se reveste de relevância para nós, precisamente por trazer a lúmen este tipo de relação, possibilitando que nos defrontemos com as categorias humanismo, antropotécnica, eugenia, mídia, técnica, antropologia e domesticação, amplamente abordadas por Sloterdijk.

Via de regra, a referida relação pode ser abordada nas palavras de Tabosa (2009), a qual interpreta as palavras de Sloterdijk da seguinte forma: "na era da técnica e da antropotécnica, a tendência é que os homens cada vez mais se encontrem no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel de selecionador.".

Referências

BLOOM, Allan. *A cultura inculta: ensaio sobre o declínio da cultura geral.* Tradução de Francisco Faia. 2. ed. Mem Martins/Portugal: Publicações Europa-América, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo.* Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (Coleção Pensamento Humano)

_______ Parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2002. (Coleção Pensamento Humano)

_______ *Marcas do caminho.* Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos)

_______ *A caminho da linguagem.* Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004. (Coleção Pensamento Humano)

_______. *Ensaios e conferências.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá de Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano)

MARQUES, José Oscar de Almeida. Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk. Natureza humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. v. VI, n.2. São Paulo: PUC, 2002, 363-381.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: v.I. das origens a Sócrates.* Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

_______ *História da filosofia antiga: v.II. Platão e Aristóteles.* Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna.* Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_______ *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.* Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_______ *No mesmo barco: ensaio sobre hiperpolítica.*Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_______HEINRICHS, H-J. *O sol e a morte: investigações dialógicas.* Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.

_______ *Extrañamiento del Mundo*. Valencia:Pre-Textos, 1998.

_______ *Crítica de la razón cínica*. Traducción de Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003. (Serie Mayor. 23)

_______ *Critique de la raison cynique.* Tradução para o francés de Hans Hildenbrand. Paris: Christian Bourgois. 2000.

_______ *Esferas I: burbujas, microesferología.* Madrid: Siruela, 2005. (Serie Mayor. 24)

_______ *Esferas II: macrosferología*. Madrid: Siruela, 2005. (Serie Mayor. 34)

_______ *Esferas III: espumas, esferología plural.* Madrid: Siruela, 2005. (Serie Mayor. 48)

_______ *La domestication de l'Être: pour un éclaircissement de la claireière.* Tradução do alemão para o francés de Olivier Mannoni. Paris: Mille et Une Nuits, [s.D.]

_______ Peter Sloterdijk et les phantômes de l'eugenisme. Entrevista in the Le Nouvel Observateur, p.7-13, 1999.

TABOSA, Adriana. A superação dos humanos: o biopoder, a instrumentalização e manipulação do homem. Cadernos UFS de filosofia. Disponível em: <<http://br.geocities.com/cadernosufsdefilosofia/artigos.htm>> Acesso em: 10 Fev. 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J.M.K. Szmrecsányi. 5.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1987.

CONTRA A TEORIA DE DOIS MUNDOS NA FILOSOFIA DE PLATÃO (*REPÚBLICA* V 476E-478E)

Marcelo Pimenta Marques[1]

Neste artigo discuto a utilização que se faz do final do livro V (476E-478E; 497E) para justificar a interpretação da posição das formas inteligíveis, nos diálogos de Platão, como estabelecendo dois âmbitos separados e independentes. Esta leitura recebe o nome de "two worlds theory" ou "teoria dos dois mundos". Na minha pesquisa, ao me interessar pelas formulações que o problema do "aparecer" recebe nos diálogos de Platão, sou levado a recusar veementemente esse tipo de leitura. É preciso pôr em questão os dois polos da relação entre ser e aparecer: guiar-se pelo aparecer não significa apenas aderir ao dado sensível, mas, também e principalmente, aceitar algo que é tido como verdadeiro; buscar o ser não é meramente postular uma identidade, mas fazer aparecer diferenças.

1 A suposta teoria dos dois mundos

A suposta teoria dos dois mundos diz que, ao diferenciar δόξα e ἐπιστήμη, no final do livro V, Sócrates separaria a tal ponto esses modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos, que seria justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias. Os termos já são tão comuns e já ficaram tão gastos que talvez não signifiquem mais o que dizem. Entretanto, merece nossa atenção o fato de que a separação radical entre esferas ontológicas, conduzindo a um paralelismo epistemológico, tenha se tornado, ao

---

1 Professor associado do Departamento de Filosofia da UFMG.

longo dos séculos, uma marca do platonismo e supostamente de Platão.[2] Por isso, considero relevante examinar criticamente esta concepção, que considero uma ficção que se tornou profundamente impregnada no imaginário da cultura ocidental. Primeiro, quero tentar mostrar porque devemos recusar tal teoria (dos dois mundos); em seguida, contraponho a ela minhas próprias reflexões sobre o que está em questão no final do livro V da *República*.[3]

Cito a formulação recente de Ferrari: "concepção filosófica, segundo a qual existem dois tipos (ou espécies) de realidade (δύο εἴδη τῶν ὄντων, *Fédon* 79A6), cada um dos quais dotado de propriedades ontológicas específicas. Os dois âmbitos, o das formas inteligíveis e aquele no qual se encontram os particulares sensíveis, ocupam duas esferas ontológicas distintas e separadas, das quais a primeira é concebida como a causa da segunda".[4] Para que haja dois mundos é preciso que se pense numa separação radical entre os planos da realidade, um paralelismo tal entre eles que cada um pudesse ser caracterizado como uma totalidade independente, ou um "mundo" a parte. Tal como Ferrari a formula, não é necessário de modo algum que se fale em dois mundos; a não ser que tomemos os termos de modo tão amplo que não mais signifiquem o que dizem. Reconhecer diferenças não implica necessariamente em isolá-las em âmbitos paralelos. Se admitirmos que uma esfera seja causa da outra, já estamos na direção da superação desse tipo de visão. A meu ver, por definição, basta um ponto de contato entre duas supostas paralelas para que não sejam mais tidas como tais, pois, efetivamente, não se trata de linhas cujo cruzamento seja fortuito.

Em primeiro lugar, penso que o que está em questão, neste, como em outros contextos em que se recorre às formas inteligíveis, é sempre a exigência de uma determinação estável e inequívoca que forneça parâmetros para a superação da insuficiência ou de alguma contradição dos seres visíveis. Não se propõe uma forma inteligível gratuitamente ou apenas por

2 Ver, por exemplo, duas versões desta posição clássica: Cross & Woozley, 1964; White, 1992.

3 A questão permite diferentes abordagens; escolho aqui discutir um aspecto importante que é o dos sentidos do verbo ser (ou melhor, das significações do ser).

4 Ferrari, 2003b, p.393. Ver outras passagens dos diálogos que poderiam ser interpretadas deste modo: *Fédon* 79A, *Timeu* 28A, 51D-52A, *Filebo* 58E-59C.

exercício intelectual. Compreendo que as formas inteligíveis são postas como um expediente deliberado (resultante de reflexão), afim de que se possa pensar e compreender os seres visíveis; e ainda, fornecer parâmetros que permitam aos homens viver com sabedoria e justiça na cidade; por mais heterogêneas que sejam as formas, não se pode desvinculá-las desses eventos, objetos e processos que levaram a que fossem postuladas, em primeiro lugar. É assim que, no *Fédon*, corpos iguais e ações semelhantes exigem, para que sejam pensados, que se postule a igualdade em si (78D), e as coisas belas encontram sua razão de ser no belo em si (100B-D). No *Banquete*, só o belo em si responde à progressiva exigência de beleza e perfeição; só a visão da beleza pura explica o incessante tender dos seres para além da mortalidade que os ameaça (204B-D).

Em segundo lugar, é inquestionável o fato de que nunca, nos diálogos, se encontre uma formulação abstrata da ideia, quero dizer, nunca uma essência inteligível é apresentada como sendo desvinculada da dimensão da alma que a pensa; a forma inteligível é sempre posta por uma alma pensante e desejante, em circunstâncias dadas, em função de um problema que ela se propõe pensar (ou seja, dialeticamente). De fato, pensar a forma, sem a mediação desejante e inteligente do psiquismo torna-se um jogo lógico e formal de menor interesse (ou mesmo, sem sentido).

Em terceiro lugar, cabe observar que os termos relativos à separação e ao separar (campo semântico de χωρίς) não ocorrem na passagem do livro V que nos interessa aqui. Esse vocabulário, obviamente, aparece nas críticas do *Parmênides* que serão posteriormente utilizadas, como se sabe, como munição anti-platônica por Aristóteles.[5] Em geral, a concepção da ideia como sendo separada e inútil é aristotélica e contamina a interpretação do texto platônico a partir das leituras posteriores.[6] É óbvio que recusar a separação excessiva não significa negar a heterogeneidade das formas inteligíveis. A meu ver, a questão filosófica relevante não é perguntar se há separação ou não, mas buscar compreender qual é a significação da diferenciação entre os seres visíveis e sua essência inteligível, perguntar pelo sentido da separação, caso a caso, levando em conta as circunstâncias de cada diálogo, em que o problema é pertinente.

---

5 Por exemplo, em *Metafísica* 1060A 2-10; 1086B 8-9.

6 *Parmênides* 129D, 130D, 131B; ver, por exemplo, Kahn, 2003, p.349-350.

Defendo, portanto, que não há sentido em se falar em um "mundo das aparências". A concepção me parece equivocada de ponta a ponta, mas, do poema de Parmênides à crítica contemporânea, a questão suscita debates.

Reconhecer, como acontece já no poema de Parmênides, a presença em toda parte "daquilo que aparece" (τὰ δοκοῦντα) não significa de modo algum postular um "mundo" das aparências; a deusa não postula de modo algum "um outro mundo" enquanto totalidade autônoma. No poema de Parmênides, a cisão entre ser e não ser não recobre a diferenciação entre ser e aparecer. Como nos ensina parte da crítica contemporânea, sequer há em Parmênides uma experiência consciente da oposição entre inteligível e sensível.[7] Portanto, tanto o que é referido como aparecer, como o que é dito ser constituem uma experiência integrada de percepção e intelecção. O que é criticável nos δοκοῦντα é, antes de tudo, a aceitação passiva e não refletida da experiência (ou a experiência na sua imediatidade) que eles sugerem ou implicam. O que é objeto de censura, por parte da deusa, é a valoração dessa aceitação, ou do imediato, uma vez que é feita em detrimento da mediação pela reflexão, principalmente, na medida em que, enquanto valores, as "coisas que aparecem" e a "opinião" tornam-se aquilo que dirige os mortais em suas ações.[8] Concordo com Jean Frère quando ele diz que "o que é", em Parmênides, encampa tanto o físico como o lógico, para falar em termos correntes para nós;[9] a meu ver, não há, no poema, cisão metafísica entre substâncias opostas, mas, antes, uma reflexão (poética) que figura a experiência do conhecimento enquanto encruzilhada de caminhos,[10] experiência que é, sim, discurso de um mestre de sabedoria, que já questiona tanto a errância dos mortais sem discernimento, quanto a eventual desmedida ou injustiça da pesquisa filosófica emergente. É legítimo inferir que o caminho de pesquisa, enquanto valor teórico (científico? abstrato?) já é visto como um risco de "separação" ilegítima, mesmo que, neste momento do seu surgimento, a via da busca do ser esteja plenamente inserida na cidade enquanto *práxis* ético-política.[11]

---

7 Kirk, Raven & Schofield, 1962.

8 Parmênides. Frag. 6, 5.

9 Frère, 1987.

10 Couloubaritsis, 1986; Marques, 1990.

11 Diógenes Laércio IX, 21-23; Capizzi, 1975.

Platão retoma Parmênides em perspectiva crítica e dialetiza o que nele é experiência compacta. O diálogo (platônico) distende as tensões do *hodós* (do poema parmenídico) na direção do *méthodos dialógico* (ou seja, da sua própria dialética).[12] Penso que, em Platão, e no livro V da *República*, em particular, o problema do "aparecer" se situa, antes de tudo, e tal como em Parmênides, no âmbito de uma crítica dos valores compartilhados pelos indivíduos na cidade. Na argumentação da *República*, a posição crítica dos valores paradigmáticos (a justiça acima de todos) vem associada, por um lado, à formulação de estratégias cognitivas que justificam a difícil inserção do filósofo na cidade e, por outro, à apresentação da filosofia enquanto alternativa viável para a vida política. A articulação dessas dimensões argumentativas, que configuram uma situação dialética precisa, nos leva a desautorizar qualquer recorte esquemático da ontologia platônica.

No âmbito da discussão contemporânea, proponho, em seguida, uma crítica da crítica proposta por Gonzales (anos 1990) à posição de Gail Fine (anos 1970). Na sua crítica à compreensão da epistemologia dos diálogos nos termos de uma teoria dos dois mundos, Gail Fine levanta objeções relevantes que Gonzales tenta responder. Uma objeção é que uma separação rígida demais levaria a conseqências absurdas, como a de que o próprio filósofo não poderia "conhecer" as ações humanas ou as "coisas sensíveis" na caverna.[13] Gonzales alega que temos que tomar o termo *epistéme* em sentido estrito e que ele não recobre exatamente o que nós hoje entendemos por ciência ou conhecimento, ou seja, ter uma crença verdadeira justificada de que alguma coisa é verdadeira.[14] Portanto, ele mantém a diferenciação platônica, mesmo admitindo que, de acordo com nossas concepções haveria, sim, conhecimento das ações e coisas visíveis. Para resolver a questão, ele acaba recorrendo, a meu ver, desnecessariamente, à discussão sobre se a *epistéme* platônica é proposicional ou "por familiaridade" (*by acquaintance*), que é uma discussão pertinente, por outro lado, mas que seria mais apropriado levantar a propósito da linha dividida, no final do livro VI.

---

12 *República* VII; Dixsaut, 1987.

13 Fine, 1978, p.122; 137.

14 Gonzales, 1996, p.271.

Para enfrentar as contradições apontadas por Fine, Gonzales acaba formulando uma versão bastante moderada da dita teoria dos dois mundos, segundo a qual a relação entre formas e seres sensíveis não é uma relação entre dois mundos totalmente distintos.[15] Ele reconhece, obviamente, que formas inteligíveis e seres sensíveis não são nem completamente separados, nem relacionados apenas extrinsecamente, o que, a meu ver, é mais que suficiente para refutar a teoria em questão. Ele é obrigado a reconhecer que é possível ter apenas *dóxa* sobre as formas, inclusive porque a afirmação de Sócrates é textual.[16] Ou seja, ao admitir que é possível ter opiniões sobre as essências dos valores, Sócrates está admitindo que há uma dimensão intermediária entre não saber e saber, atenuando, assim, a ruptura entre os dois planos.

A discussão parece indicar que tudo depende da amplitude que se atribui aos termos em questão; leitores diferentes atribuem alcances diferentes, seja a *epistéme*, seja a *dóxa*. Se o filósofo conhece as formas, como pode ser que ele não "conhecesse" os objetos que as imitam? A saída de Gonzales é afirmar que o que é conhecido é, antes de tudo, a forma e que este conhecimento tem conseqências para o que se pensa sobre as coisas que se assemelham a elas; pois, agora, o filósofo pode reconhecê-las pelo que são, ou seja, aparências, imitações, semelhanças, mas não as coisas mesmas. Mas, a rigor, não haveria conhecimento estrito senso das sombras; o que distingue o filósofo do prisioneiro não é propriamente uma "ciência" das imagens, mas o conhecimento de seus originais. Para responder a Fine, portanto, Gonzales acaba, a meu ver, por enfraquecer muito a teoria dos dois mundos, embora não o admita explicitamente. Os objetos (visíveis e inteligíveis) e os modos de acesso a eles se diferenciam, mas não se divorciam; eles se relacionam, mesmo que o façam através de imitações imperfeitas. Ao lermos o texto da linha dividida no detalhe, vemos que há uma relação de proporção entre o opinável e o cognoscível (τὸ δοξαστὸν – τὸ

15 Gonzales, 1996, p. 271-275.

16 *República* VI 506C-E. Apesar de, em V 478A, ter dito que é impossível ter opinião das mesmas coisas de que temos ciência, nesta passagem do final do livro VI, Sócrates fala da possibilidade da opinião verdadeira, mesmo que em sentido negativo, e que do 'bem' ele próprio só tem uma opinião (motivo pelo qual irá expor uma imagem do mesmo, ou seja, o sol).

γνωστόν – VI 510A9-10).[17] Essa passagem clássica afirma de modo claro que há uma série de conexões (ὡς – οὕτω) que implicam, precisamente, numa rede de relações internas de proporcionalidade entre as seções da linha imaginada como metáfora dos modos de representação ou conhecimento; entre as duas seções maiores e, em cada uma, entre suas respectivas seções, do mesmo modo! Proporcionalidade (ou semelhança) que atenua ou qualifica de tal modo as divisões (separações) que, a meu ver, torna sem sentido qualquer formulação do problema em termos de "dois mundos" (ou seja, em termos de totalidades desvinculadas ou paralelas).

Nessa medida, é decisivo sermos capazes de distinguir uma visão dualista de uma visão complexa da realidade. Se dualismo quer dizer que há uma separação radical e irreconciliável entre totalidades paralelas, ele me parece, realmente, criar um acréscimo inútil. Por outro lado, a complexidade é própria de uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si; as diferenciações são feitas para que se possa pensar melhor a rede de relações que existe entre os termos diferenciados. É nesse sentido que se deve pensar a relação entre as muitas coisas belas e o belo em si, assim como entre a opinião que diz a multiplicidade sensível e a ciência que conhece a unidade da beleza pura.

2 Dos sentidos do verbo ser – aporias contemporâneas

Uma das questões que sustentam a teoria dos dois mundos é o modo como se interpreta os sentidos ou usos do verbo ser em certas passagens cruciais tais como o final do livro V da *República*, de cuja argumentação passo a apresentar uma síntese rápida. Sócrates quer diferenciar os filósofos dos amantes de espetáculos (e sons); os segundos não distinguem a beleza em si dos objetos belos; negam o belo em si; por isso, limitam-se à opinião e não têm acesso à ciência; ele avisa que vai combatê-los, tendo em vista a defesa da polêmica tese (que na verdade é uma proposta política) segundo a qual o governante (ou dirigente político) deve ser filósofo. Em função

17 *República* VI 510A8-10 – Consentirias também em afirmar, disse eu, que (a segunda seção) está dividida em verdade e não (verdade) e que o que é semelhante está para aquilo com relação a que é semelhante, assim como o opinável está para o cognoscível? – ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦ δ᾽ ἐγώ διῃρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη;

dessa diferenciação, inserida numa argumentação retórica que visa persuadir seus interlocutores (leitores) de que o filósofo deve governar, Sócrates estabelece, passo a passo, que há ciência de algo; que há ciência de algo que é; que quem não sabe não sabe algo, portanto, ao não saber, nega o objeto da ciência... etc.[18] (texto 3):

> A ciência é do que é (ὄν) – 476e7-477A1; ela é, portanto, relativa ao que é.
>
> A ignorância é do que não é (μὴ ὄν) – 477A2-4, é relativa ao que não é.
>
> Se algo tanto é e não é (οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) ele fica entre (μεταξὺ) o que é pura e simplesmente e o que não é de modo algum (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μεδαμῇ ὀντος) – 477A6-8.
>
> A opinião está entre o puro ser e o que não é de modo algum (τοῦ εἰλικριῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντος μὴ ὄ ντος) – 478D5-12.
>
> O objeto da opinião é o que participa, ao mesmo tempo, do que é e não é (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) – 478E1-6.
>
> Os que observam cada uma destas coisas nela mesma, que é sempre, do mesmo modo, igualmente (τοὺς αὐτὰ ἕ καστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτα ὡσθύτως ὄ ντα) têm ciência – 479E7-8.

Passagens como essas geraram, nos últimos anos, uma verdadeira avalanche de artigos, principalmente em língua inglesa, sobre os sentidos do verbo ser; esse conhecido fenômeno de hiper-criticidade é, por um lado, negativo, pelo fato de nos levar a perder o foco dos problemas que

18 ... Que "o que é" é totalmente determinado (ou seja, o belo em si é absolutamente belo e causa de tudo o que é belo); que "o que é e não é" é parcialmente determinado (ou seja, as coisas belas são relativamente belas); que o objeto da *epistéme* é "o que é", o que é estável (repouso), o que é sempre o mesmo (identidade); que o objeto da *dóxa* é "o que é e não é", o que é instável (movimento), o que é sempre outro (alteridade); temos aí, implicitamente, a configuração dos cinco gêneros maiores que será analisada no *Sofista*.

estão efetivamente em questão nessa passagem do diálogo; mas é também positivo, por nos obrigar a explicitar mais e melhor as crenças que supomos verdadeiras. Vou abordar seletivamente algumas questões, tendo como fio condutor o interesse central de minha pesquisa, que é o de perscrutar o problema do "aparecer" na *República*.

A pesquisa de Charles Kahn sobre o uso do verbo ser obrigou a crítica platônica, nos últimos anos, a rever passagens cruciais dos diálogos como essas e a discutir suas diferentes camadas de significação.[19] As posições interpretativas se multiplicam, variando a partir de nuanças e de combinações de nuanças. Há uma unanimidade na literatura de língua inglesa em reconhecer a preponderância do uso predicativo do verbo ser, associado ou não ao uso existencial, sendo que nem todos os autores adotam a leitura veritativa proposta por Kahn, ou alguma variante dela. Já na literatura francesa, importantes comentadores como O'Brien e Dixsaut[20] continuam formulando os problemas em termos existenciais, nos seus comentários sobre o *Sofista*, por exemplo. Os comentadores italianos que participam da tradução da *República* dirigida por M. Vegetti, por exemplo, geralmente levam mais em conta a literatura de língua inglesa e os problemas lingísticos considerados como mais relevantes.[21]

Antes de tudo, é preciso dizer que sou perfeitamente consciente da complexidade da dinâmica de apropriação do passado pelo presente, em qualquer abordagem do pensamento antigo, inclusive, obviamente, na abordagem histórico-filológica.[22] Mesmo assim, considero saudável tentar evitar ao máximo que a interpretação do texto de Platão dependa excessivamente de distinções lingísticas contemporâneas. Assumo, nesse sentido, uma posição que me parece razoável, como princípio geral: dizer que 'algo é' implica sempre em supor sua existência, em pensar que é algo determinado e em pretender à verdade do que está sendo dito, sem que, necessariamente, um ou outro desses três aspectos esteja sendo priorizado. A partir daí, é preciso ver cada afirmação em seu contexto, para podermos

---

19 Kahn, 2003.

20 O'Brien, 1995; Dixsaut, 1991.

21 Ver Ferrari, 2003a, p.378, n.20, que faz um apanhado rápido das posições mais recentes.

22 Ver discussão entre Aubenque e Brunschwig, em Cassin, 1992.

decidir sobre a possível ênfase ou necessidade lógica de um ou outro desses aspectos.

Quanto à passagem em questão, no livro V da *República*, num artigo de 1988, sobre Parmênides e Platão, Charles Kahn se posiciona de modo muito claro, partindo da perspectiva que ele chama de veritativa (*veridical*). Ele considera que Platão introduz a terminologia do ser de modo mais ou menos informal, para falar do que é real ou verdadeiro, como objeto de conhecimento; passa então aos diversos usos predicativos, para culminar com a designação da forma inteligível como ὃ ἔστιν, num sentido técnico próprio. Kahn propõe que os usos predicativos recebem uma sobre-significação veritativa, pelo contraste com o parecer (ou aparecer) (φαίνεσθαι), e que o uso ontológico forte aparece no final da passagem, na oposição entre o objeto do conhecimento e o nada (ουδέν). Pela ordem das perguntas levantadas por Sócrates, ele considera que se pode excluir o sentido existencial para ὄν, embora admitindo que a existência esteja sempre pressuposta; o que argumenta é que a existência não é o que está em questão neste momento, mantendo, assim, coerentemente, a prioridade do sentido predicativo até o final.

Em síntese, segundo Kahn, o verbo ser, mesmo no seu uso absoluto, deve sempre ser lido em perspectiva predicativa.[23] Considero que seu trabalho tem o grande mérito de induzir a uma espécie de "limpeza do campo" interpretativo, ao questionar significações tidas automaticamente como verdadeiras, tal como o sentido existencial, isolado e forte, do verbo ser. Entretanto, por outro lado, a hipertrofia dos parâmetros lingísticos e gramaticais, na leitura do texto platônico, pode levar a impedir que se perceba o foco dos problemas filosóficos, mesmo que isso não aconteça necessariamente no livro de Kahn. O artigo mais recente de Leslie Brown, por exemplo, coloca em perspectiva crítica alguns excessos que Kahn, trinta anos depois, na introdução da última edição do seu livro sobre "the verb to be", acaba por admitir, de algum modo, amenizando certas posições do livro de 1973. Um dos pontos simples, mas decisivos, a meu ver, é reconhecer a disparidade dos critérios utilizados: o uso predicativo é um recorte sintático e o sentido existencial é semântico. O próprio Kahn, em outros

23 Kahn, 1988, p. 256

textos, ameniza bastante a polêmica, ao admitir inequivocamente que a dimensão existencial persiste subjacente ao uso predicativo ou veritativo.[24]

Retomo o artigo de Gonzales, de 1996, que mobiliza um verdadeiro arsenal argumentativo para fazer a crítica da posição de Gail Fine, predominantemente veritativa, defendida num artigo de 1978 e que, segundo ele, permaneceu muitos anos sem resposta.[25] A posição de Gonzales é abrangente e moderada: ele sustenta a compatibilidade das leituras existencial e predicativa, sem enfatizar as questões da leitura veritativa. Para desarmar os excessos da leitura exclusivamente predicativa, em geral, e a de Fine, em particular, que é uma outra versão da veritativa, ele nos adverte, corretamente, a meu ver, que a ontologia platônica não pode ser bem compreendida a partir da teoria da predicação aristotélica. Segundo Gonzales, um objeto sensível, em Platão, não é uma substância sensível, distinta e anterior às suas propriedades; e, neste sentido, um predicado não é um predicado; a teoria platônica seria uma teoria da predicação sem predicados; não se atribui F (propriedade) a um x (objeto sensível, particular), mas se remete um x a F, ou um objeto (particular) a uma propriedade (forma). O que está sendo referido não é o x, mas a propriedade F, pensada enquanto forma. O F em si é a propriedade pensada de modo absoluto, o x não é mais do que uma imitação imperfeita dela, que a reflete de modo fraco; os x ou objetos particulares não têm estatuto ontológico independente; derivam seu caráter e existência das formas e devem ser pensados fora de uma ontologia desenvolvida a partir do eixo substância-predicados.

O que, a meu ver, torna interessante essa perspectiva é poder pensar que, se os seres visíveis, para Platão, não são substâncias sensíveis, ele podem ser considerados, antes de tudo, como fenômenos ou aparições; seria preciso pensar numa "desontologização" das coisas visíveis que nos permitisse vê-las como recortes, momentos ou aspectos das formas; não haveria uma ontologia centrada no objeto singular. Neste modo de compreender a perspectiva platônica, não se pensa, em primeiro lugar, nesta jovem, e, em segundo lugar, que ela é bela; pensa-se na beleza que, no caso desta jovem, é grande, mas acontece de não ser perfeita; beleza que, não

24 Kahn, 2003, Introdução. Brown, 1986.

25 Gonzales, 1996; Fine, 1978.

nesta jovem, mas em si, é absolutamente o que é, pois é princípio e causa de tudo que é belo.

No contexto do livro V, o interesse é mostrar que os amantes de espetáculos, ao se prenderem às múltiplas coisas (a multiplicidade da beleza em inúmeras jovens), não reconhecem a unidade da beleza em si. Relembro os nexos da argumentação. A partir daí é que é preciso extrair as conseqências epistemológicas que sustentam a posição política de Sócrates a favor do governo dos que têm pretensões ao saber ou que percebem a diferença (entre as coisas belas e a beleza pura), porque visam ao conhecimento do que é "em si". Desse modo, formular o problema em termos de predicação não implicaria em pensar os objetos à custa de sua dimensão existencial; o que muda é o foco do problema.

Fine recusa a leitura existencial, já criticada por Vlastos.[26] De fato, a noção de graus de existência, tal como conseguiríamos pensá-la hoje, não faz qualquer sentido; algo existe ou não existe, não há um existir mais ou um existir menos; o que admite graus são as propriedades ou a imposição de uma determinação (predicativa), ou seja, algo pode ser mais ou menos frio, mais ou menos belo. O que Gonzales, por sua vez, tenta mostrar é que tanto Vlastos como Fine estão se baseando na mesma concepção de existência, separada da predicação (ou essência), que devemos evitar ao lermos os antigos gregos, ou, pelo menos, Platão. O argumento do livro V perderia validade apenas se fizéssemos uma distinção muito marcada entre os sentidos existencial e predicativo. De novo, a não distinção entre sujeito e predicado é coerente com a não distinção rígida entre existência e essência. Ser para Sócrates é o ser da forma inteligível, por excelência, ou de algo que participa dela (ambos expressos através do sentido predicativo do verbo), o que inclui seu existir; mas ele não marca o existir separadamente.

O comentário de Gonzales é curioso, e vale a pena ser citado: "o que é absurdo não é a noção de graus de existência, mas a noção moderna de que um objeto sensível pode ser imperfeitamente belo e, no entanto, existir perfeitamente; que sua beleza e sua existência possam ser mantidas tão distintas que a imperfeição de uma não afete a outra".[27]

---

26 Vlastos, 1973.

27 Gonzales, 1996, p.261. Ele observa que o próprio Kahn parece pressupor esta separação ao rejeitar tão taxativamente a leitura existencial para a passagem de *República* V.

Enfim, a posição de Gonzales é que as duas perspectivas são conciliáveis e eu tendo a concordar com ele, apesar de discordar no detalhe da compreensão. De qualquer modo, as aporias são mais nossas do que do próprio texto. Não se pode simplesmente dizer que não há diferenciação. O 'é' existencial não significa que a existência deva ser pensada como sendo totalmente separada, mas pode ser tomado como indicando existência, mais ou menos determinada, de modos diferentes. O 'é' predicativo não determina algo que não existe, mas remete o ser em questão à forma inteligível pela qual ele é o que é. Ser significa existir e ainda ser algo determinado, de um modo ou de outro. Mas se reunirmos as duas significações, simplesmente tomando existir como sinônimo de ser determinado, a aporia persiste; existir não pode ser exatamente o mesmo que ser determinado, pois é o grau de determinação que varia; tudo o que é tem alguma determinação; a determinação da forma inteligível nela mesma é total, ela é perfeitamente o que ela é; a determinação dos seres múltiplos é parcial e desigual, eles são imperfeitamente o que são, mas isso não pode implicar em sua existência parcial.

A meu ver, a única maneira de superar essas dificuldades é explicitar as relações das formas com os gêneros maiores, que é o que Platão faz, no *Sofista*, através do Estrangeiro de Eléia. Na trama que é o entrelaçamento das formas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν), eu compreendo que a forma que participa do gênero do ser recebe, dessa participação, existência e apenas a possibilidade de ter alguma determinação; a participação no gênero do ser não é fonte de outra determinação além da de existir e da de poder ser algo determinado. No caso da forma, é sua própria natureza que é fonte de determinação total ou perfeita; sua própria determinação, por ser o que é, a determinação de outros seres, por participarem nela; no caso dos seres visíveis (múltiplos ou particulares), é sua participação em alguma outra forma, que não a do ser, que lhes dá sua determinação, qualquer que seja e em que grau que seja.[28]

> E com relação ao que é justo e ao que é injusto, ao que é bom e ao que é mau, e todas as formas, (diremos) o mesmo argumento, cada uma, nela mesma, é uma, mas por

28 *Sofista* 255E8-256D10, onde o Estrangeiro de Eléia toma o movimento como um caso paradigmático.

> se manifestarem, por toda parte, em comunicação com as ações, os corpos e umas com as outras, cada uma parece ser muitas.[29]

Essa passagem, não menos clássica, indica a participação das coisas nas formas inteligíveis, a determinação das coisas (ações e corpos) pelas formas, a participação das formas entre si e, ainda, a aparência de multiplicidade que atribuímos às formas, por serem participadas pelas coisas.

Portanto, no caso do livro V da *República*, na participação entre coisas múltiplas visíveis e formas inteligíveis, podemos dizer que a forma participada é o que é, existe, tem sua determinação total e é causa da determinação maior ou menor de outros seres; mas também as coisas que aparecem são o que são; elas não são menos que as formas, não têm menos "quantidade" de ser; elas são de modo diferente, ou seja, existem e são menos determinadas, têm um grau menor de determinação, do que quer que sejam.[30] A meu ver, essa compreensão articulada pode e deve nos levar a rejeitar a tal doutrina dualista e a nos posicionarmos contra a teoria dos dois mundos na filosofia de Platão.

Referências

ARISTOTE. *Métaphysique*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1986

AUBENQUE, Pierre. (Dir) *Etudes sur Parménide*. Paris: Vrin, 1987.

BALTZLY, D. Knowledge and belief in *Republic* V. *AGP* 79 (1997) p. 239-79.

BROWN, Leslie. Being in the *Sophist*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) p. 49-70.

---

29 *República* V 476A4-7. – καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζό μενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

30 A questão depende, também entre outras, do modo como interpretamos, no livro VII da *República*, as passagens que tratam do problema em termos "quantitativos", de que não trato aqui.

CAPIZZI, A. *La porta di Parmenide: due saggi per una nuova lettura del poema*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1975.

CASSIN, B. (Dir.) *Nos grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.

COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic*. London: 1964.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a.ed. Berlin: (1903) 1951.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. 2 v. Transl by R. D. Hicks. London/Cambridge : Harvard University Pess, 1991.

DIXSAUT, M. La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste*. In: Aubenque, P. (Dir) *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, p.165-213.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

DIXSAUT, Monique. Platon et le logos de Parménide. In: Aubenque, P. (Dir) *Etudes sur Parménide*, II. Paris: Vrin, 1987, p.215-253.

FERRARI, Franco. Conoscenza e opiniao: il filososo e la città. In: Vegetti, M. (a cura di) Platone. *La Repubblica*, v. IV. Napoli: Bibliopolis, 2003b, p.393-419

_______ Teoria delle idee e ontologia. In: Vegetti, M. (a cura di) Platone. *La Repubblica*, v. IV. Napoli: Bibliopolis, 2003a, p. 365-391.

FINE, Gail. Knowledge and belief in *Republic* V. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978) p.121-39.

FRERE, Jean. Parménide et l'ordre du monde. In: Aubenque, P. (Dir.) *Etudes sur Parménide*. Paris: Vrin, 1987, p.192-212.

GONZALES, Francisco J. Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowledge and belief in Republic V. *Phronesis* 41, 3 (1996) p. 245-275.

KAHN, C. Being in Parmenides and Plato. *Parola del Passato* 43 (1988) p. 237-261.

_______ *The verb be in ancient Greek.* Indianapolis: Hackett Pub. Co. (1973) 2003.

KIRK, G. S.; HAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge: CUP, 1962.

LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa.* Collection d'Etudes Anciennes. Coll. Noesis. Paris : Les Belles Lettres / Montréal : Bellarmin, 1981.

MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_______ *O caminho poético de Parmênides.* São Paulo: Loyola, 1990.

O'BRIEN, Dennis. *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon.* Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.

PLATÃO. *A República.* Trad. A. L. A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATO. *The Republic of Plato.* Transl. J. Adam. Cambridge: C. U. P., 1902. 2nd ed. introd. D.A. Rees, 1963.

PLATON. *La République.* Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

_______ *Oeuvres completes.* Dir. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.

VLASTOS, Gregory. Degrees of reality in Plato. In: *Platonic Studies.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1973.

WHITE, Nicholas, C. Plato's metaphysical epistemology. In: R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion do Plato.* Cambridge: CUP, 1992, p. 277-310.

SENSAÇÕES, IMPRESSÕES, PROJEÇÕES: AS AFECÇÕES DO PENSAMENTO

Markus Figueira da Silva[1]

Aquele que lê detidamente a *Carta a Heródoto* de Epicuro pode vislumbrar o interesse do pensador em expor os elementos que tornam possível o pensamento. Embora de maneira sucinta, tal exposição indica as etapas de constituição do pensamento representativo e os modos de imaginação. Algumas importantes noções são ali apresentadas, mas por se tratar de um epítome, não são tratadas amiúde, ou seja, argumentativamente. Mesmo recorrendo ao poema *De Rerum Natura* de Lucrécio, principal expositor latino do pensamento epicurista, não encontrará o leitor explicações definitivas acerca do modo como se produz o pensamento. *O* exame dos passos da carta e do poema sugere que se formulem algumas questões. Eis as principais:

a) Pensa-se através de imagens (*eidolas*)?
b) As imagens têm origem na apreensão sensível das coisas na *phýsis*?
c) Como se formam as imagens que constituem o pensamento (*dianoia*)?
d) Pode-se concluir com Epicuro que o pensamento elabora "esteticamente", isto é, "aistheticamente", ou ainda, "sensivelmente" a realidade (*phýsis*)?

Epicuro distingue duas partes no corpo da alma: o *álogon*, que é geralmente traduzido por "parte irracional" e que se encontra espalhada por todo o corpo (organismo); e o *logikón*, cuja tradução é "parte racional" e se concentra no peito. Tanto em Epicuro, quanto em Lucrécio, estas duas partes são consideradas intimamente ligadas, pois há uma "continuidade"

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFRN.

entre os átomos concentrados no peito e os demais disseminados através do corpo. Esta continuidade se explica pelo movimento voluntário que a alma imprime a todo o organismo, movimento esse que dá origem às sensações e às volições. O problema reside, então, na impossibilidade de explicar os movimentos da sensibilidade e os movimentos do pensamento, que são os mais ligeiros, pois envolvem átomos menores e mais redondos, segundo o raciocínio de Epicuro, exposto por Lucrécio. Neste sentido, o *animus*, ou *tò logikón* é por Lucrécio considerado "a alma da alma" (DRN, V, 273).

Epicuro busca caracterizar a alma como um corpo estruturalmente mais sutil imiscuído num outro corpo, formado por átomos mais encorpados, cujos espaços interiores são perpassados pelos sutis átomos da alma. Esta tentativa de pensar a alma corpórea será levada à cabo mediante a confecção de uma imagem. Epicuro imagina o que constitui a alma, isto é, os elementos que a formam e possibilitam a sua função cinética e motriz:

> Muito semelhante a um sopro, comporta uma certa mistura de calor, em parte semelhante a esta, em parte semelhante àquele; mas há também uma terceira parte que pela sutileza de sua corporeidade difere consideravelmente das outras duas, e por isso está em contato mais íntimo com o resto do organismo (D.L., X, 63)

A dificuldade do problema que se impõe está na caracterização deste terceiro elemento, ou elemento sem nome (*akatonomáston*), ou ainda como nomeou o poeta, a *quarta natura*[2], que não se pode comparar ou mesmo aproximar de nada do que pode ser encontrado no universo físico da natu-

---

2 É importante lembrar o verso de Lucrécio: "*jam triplex animi est igitur natura reperta*", isto é, três elementos aparecem na substância da alma (Lucrèce, *De Rerum Natura*, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1978, III, 237), ele se refere aos elementos que podem ser estudados na natureza, e acrescenta, "a ligeireza e a tenacidade próprias do calor implicam necessariamente que a substância seja atravessada por numerosos átomos de ar em movimento" (DRN, III, 230), e ainda que "o espírito (*animus*), com efeito, se recusa a admitir que algum desses três elementos possa criar os movimentos da sensibilidade, que provocam por sua vez aqueles do pensamento. É então necessário juntar um quarto elemento (substância)" (DRN, III, 235). Dito isso, resta concluir que a "alma da alma", o não nomeado, é por sua vez o que faz com que as "imagens" sensíveis sejam articuladas e ganhem sentido de ser ou de realidade.

reza estudada, ou seja, não existem termos de comparação para justificar a tenacidade e a velocidade do pensamento (*diánoia*), nem a mobilidade da alma na "projeção", ou "salto" do pensamento (*epibolé tès diánoias*); não que se possa negar por isso a existência de tal elemento, contudo não se pode aferi-lo mediante o poder de percepção dos sentidos. Segundo a argumentação de Bailey[3], as sensações originadas nos órgãos sensitivos são imediatamente transformadas em sentimentos ao serem impressas na alma, o que sugere que elas são "capturadas" rapidamente pela *quarta natura*, propiciando o pensar. Apoiados na análise de Boyancé[4], pode-se afirmar que entre *animus* e *anima* não há uma distinção de natureza, pois a *quarta natura*, este elemento que move o pensamento, está presente também na *anima*, embora esteja em maior abundância no *animus*. Contudo, esta explicação não basta para caracterizar em que diferem de fato a parte racional e a parte irracional da alma. É preferível então ater-se ao que é mais plausível, ou seja, afirmar que tanto os órgãos sensíveis quanto a alma, como um único corpo (*anima* e *animus*), participam da sensação, todavia a alma se reserva a função de ser princípio da percepção, uma vez que é receptáculo das impressões sensíveis (*prolépseis*)[5] e, mais que isso, nela reside a faculdade da memória (*mnéme*). Além disso, o argumento segundo o qual com a perda de um membro, o corpo se mantém vivo e o pensamento inalterado, é bastante conclusivo. A alma conserva as lembranças das sensações causadas naquele membro agora perdido, uma vez que a memória permanece intacta.

Tudo leva a crer que, por suas características peculiares, o elemento sem nome, ou *quarta natura*, se insinua por todos os lugares do corpo, tornando possível a sensibilidade, visto que ele promove a comunicação de cada parte com o peito (sede das paixões; isto é: dos sentimentos de prazer e de dor), bem como o reconhecimento de determinadas informações retidas na memória, que podem ser imediatamente operadas pelo

3 C. Bailey, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford: Clarendon, 1928, p. 580-587.

4 P. Boyancé, *Lucréce et l'épicurisme*, Paris, P.U.F, 1961. p. 157.

5 Ver como Diogenes Laercio define o termo *prolépsis*: "Eles falam da *prolépsis* como uma apreensão (impressão), ou como uma opinião correta, ou como um pensamento, ou como uma idéia geral (*katoliké nóesis*)que se encontra em nós como uma lembrança daquilo que se nos apresentou muitas vezes desde o exterior [...] as *prolépseis* são claras e de evidência imediata." (D. L., X, 33.).

pensamento (*diánoia*) no intuito de conferir sentido a uma informação nova, ou ao reconhecimento de uma impressão (*prolépsis*) já sentida. A partir das impressões, a alma teme, reflete, raciocina, decide, acredita, julga, etc. Ademais, o sentir conjuntamente (*sympatheía*) supõe a simultaneidade de vibrações da matéria do corpo orgânico e do corpo-alma. Eis o que de fato principia a percepção e produz os sentimentos. Mas resta ainda levantar uma questão fundamental que diz respeito à "projeção" ou "salto" do pensamento (*epibolè tès diánoias*).

A intuição e a reflexão são modos do "movimento do pensar" que faz perscrutar o desconhecido e torna possível imaginar, por analogia às imagens sensíveis, realidades não experienciais. Pode-se perceber as dificuldades e o inusitado que esta noção proporciona: Epicuro se vale dessa expressão para ousar falar daquilo que não está nos limites da visibilidade sensorial, mas expressa o que se resguarda nos limites da visibilidade mental. Trata-se da possibilidade de investigar coisas que só são "visíveis" ao pensamento (*lógoi theoretoi*)[6]. Lucrécio traduziu a expressão *epibolè tès diánoias* por *animi injectus* (II, 740), ou seja, projeção do espírito[7]. Maurice Solovine[8], outro expressivo estudioso do pensamento epicúreo, traduziu a frase *phantastiké epibolè tès diánoias* por "representações intuitivas do pensamento", mas não acrescenta comentário ao texto de Epicuro. O mesmo ocorrendo com E. Bréhier[9], que se limita a dizer que esta "projeção", ou "salto", ultrapassa a simples intuição dos sentidos e evidencia uma compreensão para além da sensação, mas tão imediata quanto ela.

Uma vez que a questão permanece "em aberto", e não há elementos que demonstre uma verdade última acerca desta *natura* que opera o

---

6 Aetius, I, 7, 34 = Usener 355.

7 Veja-se M. Conche, *Epicure, lettres et maximes*, Ed. Megare, Paris: 1977, p. 153. Em seu estudo, Conche propõe que existem dois tipos de *epibolè tès diánoias*, apoiando-se em outros comentadores dos quais não cita os nomes. Todavia, a sua análise prevê a distinção entre: a) a projeção do pensamento para representar o que não pode ser sentido; e b) a projeção do pensamento sobre as informações retidas na memória sob a forma de *prolépseis*. Contudo, não explicita suficientemente tal distinção.

8 Veja-se M. Solovine, *Epicure*, Félix Alcan, Paris: 1925, p. 17.

9 E. Bréhier, *Les Cyrénaiques et Épicure*,in *Études de Philosophie*,P.U.F., Paris,1955, I, 342.

pensamento e faz da alma a *dýnamis* de realização do homem, proporcionando-lhe a capacidade de pensar, preferimos escutar o que diz o poeta:

> O espírito procura compreender, visto que o espaço se estende infinito para lá dos limites do nosso mundo, o que se encontra nesta imensidão onde a inteligência pode à vontade mergulhar os seus olhares, onde o pensamento voa com um impulso livre e espontâneo.[10]

Como interpretar esta noção caríssima à compreensão do pensamento em Epicuro, ou ainda, o que sugere a tradução da expressão "*hé phantastiké epibolé tés diánoias*"? Será preciso voltar até o início e tentar responder às quatro questões aqui apresentadas.

Em relação à primeira delas, pode-se postular que o pensamento são imagens presentes na memória, que se articulam de duas maneiras distintas e complementares, a saber: imagens representativas e imaginativas. O pensamento é então o movimento de representar a realidade através de imagens que representam as coisas apreendidas pelos sentidos e impressas na alma, dando um sentido coerente ao que está sendo representado. Contudo, o pensamento não se restringe a ordenar as imagens, mas opera analogias entre imagens advindas das sensações e a possibilidade imaginativa que "projeta" outras imagens que não têm origem nas coisas sensíveis, ainda que sejam análogas a elas, como por exemplo, o mínimo visível e o mínimo pensável, ou, a totalidade visível e a totalidade pensável. A analogia tem a função de relacionar o sensível e o inteligível, as imagens representativas e as imagens imaginativas. Assim fica respondida a segunda questão, ou seja: as imagens representativas têm origem na apreensão sensível da realidade (das coisas existentes enquanto *phýseis*). Também se estrutura a exposição de como se formam as imagens do pensamento, visto que as "projeções imaginárias do pensamento" somadas às imagens representativas da realidade, formam o conjunto articulado das imagens, isto é: aquilo que se inicia como películas ou camadas finas e sutis de átomos que emanam dos corpos sensíveis, projeta-se imaginariamente (*phantastiké*), produzindo através da linguagem, palavras e locuções que se referem àquilo que por natureza é inacessível aos sentidos. Um *lógos* que forja o seu simulacro na

---

10 Lucrécio, DRN, II, 1044 - 47.9

linguagem é para Epicuro uma maneira de argumentar a favor da possibilidade real de se pensar por afecção, contágio, encontros e choques, em suma: um pensamento corpóreo.

Finalmente, apresenta-se o pensamento (*diánoia*) atrelado ao sensível-corpóreo (*aisthétikos*). O pensamento é possível somente como tecitura sensível suscetível de imaginar (projetar) elementos inteligíveis que se insinuam como analogias às realidades corpóreas. Tudo o que se traduz em imagens no pensamento tem origem na sensibilidade, e o que não pode ser imaginado não tem realidade nem representativa, nem imaginativa.

Para concluir, pode-se considerar que a carta de Epicuro e o poema de Lucrécio apresentam elementos para uma teoria acerca do conhecimento sensualista, onde o conhecimento resulta de uma apreensão estética da realidade.

CONTRIBUIÇÕES À HISTÓRIA DE UMA METÁFORA: HEIDEGGER E NICOLAU DE CUSA

Oscar Federico Bauchwitz[1]

Em *A Pobreza* (Die Armut), palestra proferida em 1945, Heidegger faz uso de uma imagem que só pode ser compreendida metaforicamente. Na tentativa de elucidar uma sentença de Hölderlin – *"entre nós, tudo se concentra sobre o espiritual, nos tornamos pobres para chegar a ser ricos"* – Heidegger diz: *"o centro, o meio, que está em todas partes como o centro de um círculo cuja periferia não está em nenhuma"*. No contexto determinado pela poesia de Hölderlin, a metáfora surge como explicação e, ao mesmo tempo, como descobridora da relação essencial do homem com o Ser. A imagem por si só é de difícil assimilação, e, no entanto, possui uma longa história e variações às quais Heidegger não faz nenhuma menção explícita. O que se procura aqui é expor de que forma tal imagem se apresenta na filosofia de Nicolau de Cusa, considerando as especificidades de seu pensamento, frente ao uso que Heidegger faz da mesma, guardadas as diferenças epocais e contexto próprio de cada pensador.

Contribuições à história de uma metáfora: Heidegger e Nicolau de Cusa. A metáfora em questão possui uma longa história e não se pretende narrar todas as transformações que recebeu ao longo dos séculos do pensamento ocidental. A escolha, na verdade, foi motivada pela sua *curiosa e enigmática* aparição em um texto de Heidegger (*A Pobreza*). Desperta a curiosidade que ela seja utilizada em um contexto que procura desvendar uma sentença de Hölderlin e que Heidegger não conceda ao leitor nenhuma referência de sua origem. Permanecemos sem saber qual é a fonte, direta ou não, onde Heidegger a teria encontrado. Por outro lado, o sentido da metáfora se dispõe como um enigma provocador. Ela indica algo de inimaginável, impensável e indizível do ponto de vista da metafísica e, tem-se a impressão de que a evocação desta metáfora, historicamente ligada ao pensamento

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFRN.

místico especulativo, não é uma casualidade histórica e nem mesmo uma simples ilustração, mas sim uma exigência do que se está a pensar.

Na metáfora se expressa o limite do discurso lógico, apontando para uma dimensão que, por si mesma, vela-se à compreensão cotidiana orientada pela racionalidade discursiva. Por essa razão, tendo em vista o que se investiga, torna-se quase irrelevante saber quando e como Heidegger teve contato com a metáfora. Trata-se, isto sim, de aproximar Heidegger e Nicolau de Cusa, a partir da metáfora, na perspectiva de que um e outro, nos permitam contribuir para seu esclarecimento. Com esse propósito demarcamos três momentos nesta exposição: 1) A metáfora no contexto heideggeriano; 2) A metáfora no contexto cusano e 3) A tentativa de uma convergência do sentido, por nós efetuada, entre os dois pensadores.

1 A metáfora no contexto heideggeriano

No dia 27 de junho de 1945, a comunidade universitária da Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg encontra-se refugiada em um castelo, aguardando pelas forças de ocupação. Ali, nesse contexto de incertezas e perigos, Heidegger se propõe a comentar uma sentença de um poeta que é para ele o poeta do poetizar, o poeta de tempos indigentes, Hölderlin. Trata-se de um pequeno texto, chamado *A Pobreza* (Die Armut)[2]. O título por si só, pode criar a expectativa de uma compreensão prévia do que teria sido abordado, como se falar da pobreza, nas circunstâncias extremas nas quais se encontram a Alemanha derrotada e o próprio Heidegger, fosse algo redundante ou, o que é pior, uma constatação inevitável do fracasso histórico de um projeto político que, no fim das contas, teve, em seu momento, o engajamento de um povo e de um pensador. A ruína alemã, no entanto, não é o tema da conferência de Heidegger, (exceto na medida em que a história alemã e a história do ocidente encontram-se no mesmo vigor destinal do esquecimento do ser). O tema é a Pobreza, pensada desde a perspectiva da estranheza dela mesma vir a ser tematizada, já não desde a obviedade de alguma resposta disponível e "evidente" por si

2 A conferência foi publicada em Heidegger Studies, v. 10, Berlim, Dunker und Humbolt, 1994; pertence a "A Essência da questão. uma série de manuscritos para o Acontecimento (*Ereignis*)", Vol. 73 da *Gesamtausgabe* (Zum Ereignis-Denken) .

mesma. Por tratar-se de um texto pouco difundido no Brasil, a exposição procura guardar o itinerário do pensamento heideggeriano que conduz à aparição da metáfora.

Heidegger é o primeiro a advertir que essa estranha opção de falar sobre a pobreza, era digno de ser questionado: *"por que razão, no presente instante da história mundial escolho comentar para nós esta sentença (Spruch) deve tornar-se claro com este mesmo comentário"*.

A sentença de Hölderlin diz: *"entre nós, tudo se concentra sobre o espiritual, nos tornamos pobres para chegar a ser ricos"*. O que se procura, no entanto, não é esclarecer o que é a pobreza que nos fala Hölderlin na leitura de Heidegger, (o que demandaria um diálogo com Mestre Eckhart, este sim, citado em diversas obras de Heidegger), mas sim, compreender o lugar da metáfora no desenvolvimento do texto, notadamente na primeira parte da sentença: *"entre nós, tudo se concentra sobre o espiritual"*.

Heidegger pergunta: *o que é o espírito?* A resposta retoma a crítica heideggeriana da história do ocidente como metafísica: o espírito pensado como o oposto à matéria. Para Heidegger, o espírito, pensado a partir da língua grega como *pneuma*, é mais do que a simples oposição ao material: *"o espírito é a força eficiente da iluminação e da sabedoria; em grego, a Sophia.*

A partir daí Heidegger faz um breve histórico das representações da essência do espírito. O fato de que o espírito seja esta força, foi acolhido de modos distintos ao longo da tradição ocidental. No pensamento cristão, a "substancialidade" do que é o espírito foi interpretada desde a própria Trindade cristã, no âmbito da Igreja romana, e de um modo místico no mundo russo[3], inspirado em Jacob Boheme, para quem *a ação do pensamento é mágica*. Na modernidade, prossegue Heidegger, o espírito foi pensado também como consciência, sujeito, intelecto, razão, entendimento, como vontade que quer a si mesma. O repasso histórico das

3 "No mundo russo", escreve Heidegger. Esta observação é providencial porque com ela atenta Heidegger para a origem "espiritual" do comunismo russo: "muito longe estou de exagerar se digo que aquilo que hoje, com visão estreita e pensamento limitado, se considera como político e até grosseiramente político – o que chamam de comunismo russo, provém de um mundo espiritual, do qual não sabemos quase nada". Aquele materialismo que designa o comunismo é a fachada que impede pensar que esse comunismo "não é nada de material, senão uma coisa espiritual" [...] De um mundo sobre o qual não se pode ter uma experiência, decidir sobre a sua verdade ou sua não verdade, senão no e a partir do espírito".

representações do espírito prepara o leitor para a abertura promovida pelo dizer do poeta, fundamentalmente diferente de todas as outras interpretações vigentes até o momento, cabendo, então perguntar o que é o espírito para Hölderlin?

Heidegger cita um ensaio filosófico do poeta para esclarecer o que ele quer dizer sobre a "nossa" determinação espiritual:

> nem ele sozinho, nem os objetos que o rodeiam podem fazer que o homem sinta que existe algo mais que um funcionamento mecânico, que há um espírito, um deus no mundo, mas uma relação mais viva com aquilo que o rodeia, uma relação sublime que o eleva por cima da necessidade (ele pode experimentá-la)" (*Da religião, III*)

Mas, em que consiste esta relação, por que ela se mostra tão sublime e vivaz que supera toda necessidade? Seja o que for, diz Heidegger, é nesta relação que se dá a experiência do espírito que Hölderlin nos indica: um âmbito a ser experimentado que não é suscitado pelo homem e nem pelos os objetos que o rodeiam.

O poeta parece exigir do homem uma superação, uma espécie de salto que conduz para além da necessidade; um salto que supera a relação sujeito e objeto, sendo, nesse sentido, totalmente outra que aquela experimentada pela metafísica, onde a relação para com as coisas está determinada pela necessidade, em função da qual, o homem inventa e utiliza os seus objetos.

O salto para a sublime relação, no entanto, não significa um estado de "elevação". A relação é sublime porque, na sua vigência determina-se o próprio do homem, aquilo sobre o qual, já e sempre, nos "concentramos".

Nesse sentido, pode-se dizer que a sublimidade da relação é também profundidade, pois nela o homem não se encontra "por cima", mas também "cai" (*fallen*) nela (o poeta especialmente). A relação, no mais das vezes não experimentada, é o que sustenta e domina os objetos e o próprio homem.

Agora bem, para Heidegger o poeta não desvenda essa relação, tratase da tarefa do pensador esclarecer e suprir aquilo que o poeta, em seu ofício de convocar o desconhecido já manifestou. Aquilo que nos rodeia, os objetos, são, ante tudo, os entes, o que *é*. O ente *é* ente porque se mantém *sendo,* porque está em seu ser. Esta vigência do ente – o seu *é* – no entanto, não possui o caráter do ente: é o *Seer* (Seyn). Desvenda-se, então, diz Heidegger em que consiste a sublime relação: a relação do homem com o Ser. O Ser mesmo é a relação à qual corresponde a essência do homem, aí se dá a experiência do espírito (*Geist*), governando a partir e para o ser.

É neste contexto, da relação entre ser e homem, onde faz aparição a metáfora investigada. Diz Heidegger:

> a sentença de Hölderlin diz: entre nós, tudo se concentra sobre o espiritual. Agora isto quer dizer: uma concentração advém propriamente, quer dizer, uma congregação sobre a relação do Ser com a nossa essência, relação que é *o centro, o meio, que está em todas as partes como o centro de um círculo cuja periferia não está em nenhuma*.

O anúncio da metáfora esclarece a relação, mas o faz de um modo não discursivo. Como pensar em um círculo cujo centro está em todas as partes e a sua periferia em nenhuma? Heidegger parece utilizar a metáfora com o intuito de destruir qualquer tentativa de representação sobre a essência do espírito e toda vontade de determinar essa relação, sobre a qual, efetivamente, não podemos nada dizer.

Em um diálogo contemporâneo *À Pobreza*, Heidegger põe em cena três paradigmáticos personagens (o Erudito, o Investigador e o Sábio) em torno à essência do pensar.[4] O Sábio, recomenda a seus interlocutores

4 "Um diálogo de três em um mesmo por um caminho do campo entre um investigador, um erudito e um sábio" ('Agxibasíh. *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*) escrito em 1944/45, que compõe junto a outros dois diálogos o *Feldweg-Gespräche*, vol. 77 da *Gesamtausgbe*, Frankfurt

que não procurem representar esta essência, mas sim aguardar e renunciar ao representar transcendental-horizontal para penetrar na essência do pensamento não experimentada. Com tal renúncia, o horizonte, esse campo de visão que nos permite captar os aspectos de todos os objetos, e que é experimentado tão somente a partir desses mesmos objetos e da própria representação, passa a ser pensado a partir do que possui de mais próprio, a abertura que propicia e que não provém do fato de "olharmos dentro dele". A horizontalidade é vista como apenas o lado virado para nós (para o nosso poder de representação) de um aberto que nos rodeia. Esse aberto é como uma região (*Gegend*), por cuja magia (*Zauber*) tudo aquilo que lhe pertence retorna ao sítio onde repousa[5].

Este diálogo acaba sendo crucial na filosofia da técnica de Heidegger. Parte dele compõe a segunda parte do volume publicado em 1959, sob o título *Serenidade* (Gelassenheit). Nele se encontra a mesma indicação e a querência da sentença de Hölderlin: uma relação mais viva e sublime para com as coisas que rodeiam o homem.

Heidegger nota que na sentença não se indica nenhuma época específica, senão que, mediante ela – esclarecida agora com esta imagem metafórica, nomeia-se – "em pensamento e poesia" – um Acontecimento oculto no Ser mesmo: a relação mesma, que faz do homem o guardião de sua verdade.

2 A metáfora em Nicolau de Cusa

Não seria exagero considerar que o pensamento de Nicolau de Cusa representa a consumação do neoplatonismo medieval. Um exemplo disso é que, embora possamos encontrar vestígios das palavras-chaves do pensamento cusano em autores como Proclo, Pseudo-Dionísio Areopagita, Escoto Eriúgena, idéias como a douta ignorância, a coincidência dos

a. M.,V. Klostermann, 1995. Em 1959, Heidegger publica parte desse diálogo no volume intitulado *Gelassenheit*, chamando-o "Debate sobre a Serenidade. De uma conversa sobre o pensar em um caminho do campo" (*Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*), que muda um dos personagens, em lugar do sábio se encontra um professor (*Leher*).

5 Ibid., 39-38

opostos, a doutrina das teofanias, o homem como "*secundum deum*", o *non aliud*, são, no mais das vezes, relacionadas com Nicolau de Cusa. Isso não significa uma repetição das ideias encontradas em seus antecessores, senão que tais idéias são levadas ao extremo de suas possibilidades. No entanto, o vigor intelectual do Cusano, marcado por elaborações teóricas pertencentes à longa tradição do neoplatonismo, não deixou de causar espanto em seus contemporâneos e, ainda hoje exige uma interpretação que foge da obviedade e da sedução da simplicidade metafísica.

A douta ignorância não é só o título mais famoso das obras cusanas, mas é sobretudo, o emblema de um pensamento que, do ponto de vista da história da metafísica, nos precipita para fora dela, porque não se vale de suas premissas e porque pensa o homem e seu mundo *em relação* com deus. Desta relação apenas podemos tratar aqui, importando, ao menos, considerar que a investigação sobre o sentido de deus, a procura pelos nomes divinos que determina o caminho do pensamento cusano, só se efetiva porque na busca de tais nomes, o homem e o seu mundo ganham sentido.

Nicolau de Cusa faz diversas alusões à metáfora em seu famoso *De Docta Ignorantia*.[6] Ele escreve:

> Outros que se esforçaram por representar a unidade infinita disseram que Deus é um círculo infinito. Entretanto, aqueles que consideraram a existência atualíssima de deus afirmaram que deus é como uma esfera infinita (I,XII).

> a máquina do mundo será, pois, como se tivesse o centro em toda parte e a circunferência em parte alguma. Porque a sua circunferência e o seu centro são deus, que está em toda parte e em parte alguma (II, XII)

> A eqüidistância possível a coisas diversas não se pode encontrar fora de Deus, porque só ele é igualdade infinita. Portanto, aquele que é o centro do mundo, i.e, Deus bendito, é o centro da terra, de todas as esferas e de tudo que há no mundo. E é, ao mesmo tempo, a circunferência infinita de tudo. [...] Assim os pólos das esferas coincidem com o

6 Das fontes que podem havê-lo alcançado, destaca-se o Livro dos 24 Filósofos: "*Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circunsferentia nusquam*".

centro de modo que não haja outro centro senão o pólo, que é deus bendito. (II, XI).

Com a metáfora da esfera infinita, cujo centro está em toda parte e sua circunferência em nenhuma, Nicolau indica o modo de deus. O que isso significa? A presença divina situa-se em relação ao homem e ao mundo, de tal modo que por donde seja, ali já está deus. Dito de outra forma, para Nicolau, a presença do deus é, manifesta e universalmente, oculta.

Em *A douta Ignorância*, por exemplo, Nicolau escreve: "deus é a complicação e a explicação de todas as coisas, e enquanto é, é complicação, tudo nele é ele mesmo, e, enquanto explicação *ele mesmo é em todas as coisas que são*, como a verdade na imagem" (DI III).

A presença de deus, transcendente e imanente à sua criação, cria uma dificuldade e uma temeridade, pois, efetivamente, aceitando-se que deus "desdobra-se" (ou explica-se) na natureza criada, de forma que todas as coisas criadas são a manifestação divina, poder-se-ia objetar que ressoa no pensamento cusano um sentido panteísta. (Tal foi a acusação de Wenck, que redundou na resposta cusana com a *Apologia da Douta Ignorância*). Longe de escamotear a dificuldade, Nicolau radicaliza a sua argumentação para alcançar uma compreensão sobre a natureza das coisas, que somente pode ser compreendida incompreensivelmente. Não se trata de um jogo de palavras. A dificuldade reside na aparente incongruência que surge quando se entende que a criação e o criador mantém um vínculo inquebrantável e intrínseco ao ato criador.

Como tudo que é procede do eterno, ali elas mesmas são o eterno. De modo que o que é temporal procede do eterno intemporal, as coisas nomináveis procedem do inominável etc.... Mais à frente Nicolau chega a dizer que o mundo é a figura do infigurável, a designação do indesignável, figura do mundo insensível, imagem do mundo verdadeiro infigurável. Esse aparente jogo de opostos se desvela dentro de uma lógica que concebe a realidade a partir de uma perspectiva que viola (ou supera) a metafísica tradicional fundamentada no ser. O que é fundamental aqui é a própria idéia de que o deus se explique, sendo a sua explicação o próprio mundo. Por essa razão, o mundo se descobre manifestação/explicação divina, teofania.

Historicamente, a metafísica, como pensamento acerca do ente, é já sempre ontológica. Se a esse pensamento guiado pelo não-ser, o chamamos

meontologia, não se quer com isso evidenciar uma simples ruptura com a tradição e nem mesmo atestar a possibilidade de sua existência tão somente como negação da ontologia. Meontologia designa uma visão da realidade que, certamente, está pautada pelo *não*, cabendo, portanto perguntar, o que isso significa do ponto de vista da própria meontologia? Para onde nos leva uma tal negação, quando se admite a possibilidade de que ela indique a superação da metafísica do ser?

Superação não quer dizer abandono ou rechaço. Antes ela reconhece o lugar desde o qual e para o qual se dirige a ontologia, com todos os méritos e prodígios que ela proporciona. No momento em que se admite a primazia do não-ser frente ao ser, se abre uma nova perspectiva da realidade, que deixa ver o invisível dessa mesma realidade. Escreve Nicolau: "o não múltiplo não pode ser concebido senão sendo Uno, e, portanto, antes deste mundo e da multiplicidade está o princípio que é não múltiplo. Assim, antes do múltiplo está o não múltiplo, antes do ente está o não ente e antes do intelecto o não intelecto e, em geral, antes de tudo que é plausível de ser expressado, há o inexpressável. A negação é o princípio das afirmações. O princípio não é nada dos principiados, mas como todo causado é mais verdadeiro em sua causa que em si mesmo, a melhor afirmação se dá na negação, uma vez que a negação é o seu princípio" (*De Prin.* 34).

Diante do exposto, a constituição de uma meontologia, como se de um diálogo com Heidegger se tratasse, diz: o princípio do ente não é de modo algum o ente, senão o não ente. "Toda criatura é um ente. O não-múltiplo, princípio de todas as coisas, as complica todas, da mesma forma que se diz que a proposição negativa gera a afirmação, quer dizer, como quando o não ser não indica uma negação do ser tal como o que se significa pela palavra ser, senão um modo superior de ser".

3 Conclusão: Contribuições

Em 1951, em *A esfera de Pascal*, Jorge Luis Borges cogitou que a história universal fosse a história de umas quantas metáforas e que a diferentes épocas corresponderiam distintas entonações destas mesmas metáforas. Admitindo que o escritor argentino *lleve la razón*, então poderíamos pensar que a coincidência de Nicolau de Cusa e Heidegger na metáfora da

esfera ou do círculo infinitos indica um lugar desde o qual é possível pensá-la e desde onde um e outro pensador recebem o seu próprio tom.

É conhecida a crítica à história da metafísica promovida por Heidegger. O silêncio heideggeriano acerca do neoplatonismo, para muitos dos estudiosos do neoplatonismo, é um silêncio revelador e mal explicado. Este silêncio, no entanto, não é, de fato, tão silencioso. Além do projeto de curso de 1921, sobre os fundamentos metafísicos do neoplatonismo, Heidegger expressa o que entende por neoplatonismo no volume 66, Meditação (*Besinnung*), de 1941, de um modo razoavelmente explícito, em um verbete chamado "Mística", ele diz: "toda mística é o limite posto ainda pela metafísica mesma para o contra si. Mística somente no interior da metafísica, quer dizer, no circuito de seu âmbito essencial [...] se projeta a mística a partir da metafísica. A isso corresponde o rol histórico-metafísico do neoplatonismo, a mística do medievo, a mística na época do desdobramento da metafísica moderna e de novo no romantismo [...] a metafísica se salva com o recurso ao pensar segundo a história do seer (*seyn*) como místico. [...] não se adverte que assim a mística se converte em uma variedade e vício da metafísica".

Um leitor menos atento das obras do neoplatonismo teria dificuldades para dialogar com Heidegger. Talvez, aqui e agora, neste meio neoplatônico, muitos já tenham refletido sobre essa crítica heideggeriana e tenham esboçado alguma resposta. É certo que no pensamento neoplatônico há elementos "místicos" e a metáfora mesma parece remeter a essa variação viciosa da metafísica. Mas, a mística do neoplatonismo é, ainda sob uma forma dissimulada, um recurso da própria história da metafísica? O neoplatonismo é, realmente, o limite imposto pela metafísica, estranhamente, *contra si mesma*?

Essas perguntas não se respondem desde uma vontade de refutar a Heidegger e ou mesmo na tentativa de enaltecer o neoplatonismo. A resposta ainda deve ser elaborada no interior do neoplatonismo, e talvez a observação de Heidegger indique essa direção e o lugar desde o qual possamos elucidar o que é, realmente, próprio do neoplatonismo e em investigar em que medida o neoplatonismo é ou não metafísica, em que sentido se situa ou não (ainda) sob a crítica de Heidegger.

A metafísica de Nicolau de Cusa é, sabidamente, neoplatônica. Isso não esclarece a sua filosofia, se o neoplatonismo é pensado como uma corrente e uma determinação da história da filosofia. O neoplatonismo

é, além de qualquer determinação histórica que possamos encontrar, uma interpretação da realidade. Como dissemos há pouco, esta interpretação não é ontológica e nem mesmo onto-teo-lógica, no sentido heideggeriano. Henologia e meontologia são apenas sinais desse modo de pensar e não determinações, mais ou menos explícitas, de tal modo.

Voltando à nossa metáfora descobrimos com Nicolau de Cusa que Deus situa-se em um estranho lugar: nele os opostos coexistem de tal forma que a linguagem deve aprender a lidar com eles. Em Deus mesmo, no Uno, como ilustra o conto de Borges sobre os teólogos, o sim e o não, o herege e o inquisidor, habitam uma igualdade infinita, onde não há nem um nem outro, senão apenas esse âmbito sobre o qual a linguagem tem pouco ou tudo a dizer e onde o próprio homem e o seu mundo de usos e costumes encontram a sua medida (Vd. Protágoras). É esse âmbito sem-nome, prévio à multiplicidade de diferenças que permite aproximar-nos do uso que Heidegger faz da metáfora, pois também ele nos remete ao âmbito do desconhecido com o qual, *sendo*, o homem (e especialmente o poeta) já sempre teve que se encontrar. A verdade da relação que denota o seu próprio modo de ser, como lugar-tenente do ser, como zelador de sua verdade.

Na *Carta sobre o Humanismo* (1946), Heidegger diz que a guarda dessa verdade faz do homem homem, assim como nela o *homem deixa o ser ser* (CH). Essa "determinação" do homem, no entanto, não prescreve nenhuma indicação para a vida prática. Trata-se de um pensamento acerca do homem que vigora na relação com o ser e para o ser, desde o ser. Situa-se, portanto, aquém de qualquer possível distinção entre o teórico e o prático, remetendo-nos uma vez mais a uma ação verdadeiramente essencial do homem: a ação do pensamento, que não significa a expectativa de efeitos, mas a sim uma persistência (*Ausdauer*) do homem em manter-se na origem de sua própria essência, o permanecer confiado à pertença dessa região. A essa persistência em permanecer na origem de sua essência, Heidegger nomeia Insistência (*Inständigkeit*), um permanecer e insistir serenos que revelam a proximidade do remoto.

A metáfora desdiz a linguagem a partir da linguagem e para a linguagem. Isto significa: na metáfora se deixa ver a força de um dizer que frente ao desconhecido, serve-lhe de abrigo. Nicolau de Cusa e Heidegger, separados por séculos encontraram na metáfora uma indicação poderosa para expressar seus respectivos pensamentos. Um e outro, coincidentemente, permanecem à espera do deus vindouro.

Referências

HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1959.

HEIDEGGER, M. *Meditación* (Trad. Dina Picotti), Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*, Inst. Piaget, Lisboa, s/data.

HEIDEGGER, M. *La Pobreza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.

HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo* (Trad. E. Carneiro Leão), Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1995.

NICOLAU DE CUSA *A Douta Ignorância* (Trad. João Maria André), Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

UMA IMPOSSIBILIDADE ONTOLÓGICA EM SCHOPENHAUER

Paulo César Oliveira Vasconcelos[1]

Introdução

O principal objetivo da presente exposição será apresentar uma abordagem em particular da "estrutura da razão" na filosofia transcendental de Schopenhauer e suas consequências quanto às especulações acerca de um argumento ontológico que justifique a crença na existência de Deus.

Em *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer estabelece, a partir de alguns desdobramentos da tradição filosófica, uma fundamentação da razão de acordo com quatro princípios distintos quanto a seu objeto próprio de análise e todos subsumidos numa mesma raiz. "As relações que formam a base do princípio a ser demonstrado..., são o que chamei de raízes do princípio de razão suficiente"[2] (SHOPENHAUER, 1997. p. 42) [Tradução própria].

Ao longo de sua exposição – exposição de fundamental importância para compreensão de sua filosofia, Schopenhauer dialoga constantemente com alguns pensadores, passando por Aristóteles, Descartes, Espinosa, entre outros. A natureza deste diálogo revela sua preocupação em inserir sua obra (diga-se de passagem, a primeira obra do filósofo e sua tese de doutorado) dentro da própria problemática da história da filosofia. Ao criticar pontuadamente esses nomes ele abre caminho para a apresentação da raiz quádrupla de seu princípio de razão, objeto fundamental de seu texto.

Pela apresentação do texto percebe-se, muito embora se possa dizer incidentalmente, uma completa ruptura com as perspectivas ontológicas referentes à problemática teísta, ou seja, há em sua abordagem uma

---

1 Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UEVA. Mestrando em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Bolsista CAPES. E-mail: paulovasconcelos1@bol.com.br.

2 "The relations, forming the basis of the principle and to be demonstrated..., are what I have called the root of the principle of sufficient reason".

preocupação em não somente expor sua concepção acerca da estrutura da razão, mas também em distanciá-la de uma formulação aproximada da busca pela causa ontológica, uma *razão de ser* para o mundo. Essa ruptura com a metafísica clássica coincide com o progressivo processo de laicização do pensamento filosófico experimentado a partir da filosofia moderna, no que diz respeito ao argumento pela prova da existência ou mesmo pela possibilidade da existência de Deus.

Como consequência de sua formulação acerca da razão se poderá perceber que não mais se poderia pensar na existência de Deus, ou como se queira chamar, de uma *causa inteligível* para o mundo ou até mesmo da imortalidade da alma, como questões pertinentes. Contrariamente à Kant que admite tais questões como um postulado da razão pura, na filosofia de Schopenhauer essas questões são completamente implausíveis.

Kant é herdeiro e, de certo modo, sintetizador de toda problemática acerca da racionalidade antecedente da filosofia moderna, isto é, tomando como referência que a filosofia moderna se distância daquilo que se chamou "revelação" – argumento tipicamente patrístico, e que busca uma âncora na própria razão, iluminísticamente falando. Por sua vez Schopenhauer profere o último e fulminante golpe contra a revelação. Agora "Deus está morto", como mais tarde diria Nietzsche.

No sistema filosófico kantiano apesar de este ser uma crítica ao dogmatismo e de seu caráter transcendental, os problemas metafísicos, tais como a imortalidade da alma e a existência de Deus aparecem como questões passíveis de inquirição, muito embora impassíveis de determinação. Percebe-se lucidamente uma via para a questão acerca de Deus. Pode-se "pensar", embora nunca se possa "conhecer" tal causa do mundo.

Em Schopenhauer tudo isso não passa de pura "fantasmagoria", simplesmente impossível dentro dos limites do mundo como representação e como Vontade que resumem toda possibilidade de existência e de

conhecimento. Eis, então, uma observação interessante: apontar alguns aspectos dessa discrepância será um objetivo da presente exposição.

Distinção entre princípio de conhecimento e causa

Logo ao início da *Quádrupla raiz*, Schopenhauer procura estabelecer uma distinção fundamental entre aquilo que se poderia chamar *conhecimento da causa* de algo e seu *princípio de conhecimento*. É a partir dessas duas raízes do *princípio de razão suficiente* que se pode estabelecer a completa implausibilidade de uma causa ontológica dentro da filosofia de Schopenhauer.

A razão que constitui o *conhecimento de causa* configura-se como a primeira classe de objetos para o sujeito: *o princípio de razão suficiente do devir* (*principium rationis sufficientis fiendi*). E aparece como Lei de Causalidade. "O princípio é aquele que, se um novo estado de um ou vários objetos aparece, outro estado deve tê-lo precedido, em outras palavras, em que um novo estado se segue regularmente, sempre que o primeiro estado exista"[3] (Ibidem. p. 53) [Tradução própria]. Porém, deve-se compreender que o princípio de causalidade refere-se à determinação recíproca existente entre os estados dos objetos, não aos objetos mesmos. Assim um objeto não pode ele próprio ser causa de outro objeto. Um "estado" antecedente é que causa outro "estado" consequente.

> Mas há absoltamente falta de sentido em afirmar que um objeto é a causa de outro, primeiro porque objetos não contêm simplesmente forma e qualidade, mas, além disso, matéria que não surge ou falece; e também porque a lei de causalidade se refere exclusivamente à mudanças, em outras palavras, ao aparecimento e desaparecimento de estados no tempo[4] (Op. cit. p. 55) [Tradução própria].

3 "The principle is that, if a new state of one or several objects appears, another state must have preceded it upon which the new state follows regularly, in other words, as often as the first state exists."

4 "But there is absolutely no sense in saying that one object is the cause of another, first because objects contain not merely form and quality, but also matter which does not

Deus não pode ser causa, pois segundo a lei de causalidade, apenas objetos sofrem a influência de outros objetos. É a ação recíproca entre os estados na matéria que constitui a causalidade e o devir. De acordo com a tradição criacionista, para Deus não cabe o devir, ou mesmo a própria materialidade.

É necessário esclarecer a segunda forma do princípio, *o princípio de conhecimento*, para se compreender como a tradição empreendia a justificação da existência de um Deus imaterial, porém causador de um universo material.

> Agora quanto a esses julgamentos, aqui o princípio de razão suficiente mais uma vez é válido, numa forma bastante diferente daquela discutida (...), a saber, como o princípio de razão suficiente de conhecimento, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Como tal declara que, se um julgamento expressa uma parte de conhecimento, ele deve ter uma razão (*Grund*) suficiente; em virtude dessa qualidade, recebe o predicado de verdade[5] (Id. p. 157) [Tradução própria].

Esta raiz do princípio de razão suficiente aplica-se apenas a conceitos. Embora em última análise um juízo possa ser reduzido, de acordo com a perspectiva de Schopenhauer, a um conhecimento intuitivo – uma representação – o inverso não pode ocorrer. É possível afirmar que *há ali uma montanha* e reconhecer que este juízo está fundado numa representação intuitiva, mas não se pode, por exemplo, tomar isoladamente o *Deus* ou *Minotauro*, para fazer com que seus correlatos físicos existam. Ou seja, não é a partir da verdade de um juízo que algum objeto tem existência, ao invés disso, apenas o contrário pode ocorrer.

Para se estabelecer a verdade de um juízo, isto é, fundamento do juízo encontra-se em quatro instâncias diferentes, de acordo com as quais

arise or pass away; and then because the law of causality refers exclusively to changes, in other words, to the appearance and disappearance of states in time."

5 "Thus such a concept relationship clearly conceived and expressed is called a judgment. now with regard to these judgments, here the principle of sufficient reason once again holds good, yet in a form very different from the one discussed in the previous chapter, namely as the principle of sufficient reason of knowing, principium rationis sufficientis cognoscendi. As such asserts that, if a judgment is express a piece of knowledge, it must have a sufficient ground (Grund); by virtue of this quality, it receives the predicate true."

variam também a natureza da verdade do juízo. Trata-se, pois da *verdade lógica*, *verdade empírica*, *verdade transcendental* e *verdade metalógica* (Cf. Barboza, 2005).

1. Verdade Lógica: um juízo que tem por fundamento outro juízo. Pertencem a esta classe de verdade as leis do pensamento, basicamente as leis da lógica aristotélica, uma vez que estes também são juízos dos quais nasce a verdade de outros juízos.

2. Verdade Empírica: Um juízo cujo fundamento encontra-se numa representação intuitiva, ou seja, cuja verdade pode ser dita material, uma vez que retira sua evidência por meio dos sentidos, da experiência.

3. Verdade Transcendental: Um juízo que se apóia não somente na experiência, mas também nas condições subjetivas de toda experiência, ou seja, nas formas intuitivas residentes na inteligência e na sensibilidade pura. São, portanto, juízos sintéticos a *priori*.

4. Verdade Metalógica: Aqui se funda os juízos nas condições formais de todo pensamento residente na razão. O próprio princípio de razão suficiente em sua quádrupla raiz é fundamento.

Para o seguinte passo do argumento, deve-se ter em mente que para cada um dos fundamentos possíveis de um juízo, sejam fundados na intuição ou em um princípio transcendental, sua relação com outra raiz do princípio de razão não é possível. Para cada raiz cabe um objeto próprio. Essa formulação é bastante útil para compreender a falibilidade das pretensões teológicas da modernidade, a saber, a ideia de que a formação de um conceito seria evidencia da existência real – ontológica – de um Deus imaterial. Com a caracterização fundamental desses dois princípios, é possível seguir essas investigações. O interessante em observar as distinções de verdade do princípio de conhecimento é que, uma vez que se tenha compreendido o *princípio de devir*, pode-se compreender a impossibilidade ontológica de Deus. A abordagem de Schopenhauer é uma abordagem laica e traço característico do processo de secularização iniciado na modernidade.

Desde o início de seu argumento sempre surgem remissões aos pensadores da tradição de modo a ligar seu objeto com a história e desenvolvimento da própria filosofia. Para a apresentação dos dois primeiros

princípios da raiz, referidos acima, ele remete o leitor a Aristóteles com o seguinte comentário:

> A consciência e a demonstração de que uma coisa existe é muito diferente da consciência e comprovação de porque ela existe. O que ele [Aristóteles] representa como a última é o conhecimento da causa, e o que ele representa como a primeira é o fundamento ou razão de conhecimento[6] (Id. p. 11) [Tradução própria].

A noção básica referente a cada raiz é a seguinte: para todo objeto dado aplica-se uma raiz particular do princípio; não deve haver confusão de um objeto relacionado a uma raiz alheia a ele. Schopenhauer explicita a confusão e indistinção com que essas duas raízes são acometidas nos primeiros 10 capítulos do texto.

Essas duas formas do princípio (princípio de causa e de conhecimento) são, num certo sentido, desdobramentos da busca pela prova ontológica, uma vez que pretendem estabelecer a existência "real" de um Deus a partir de uma discussão "conceitual", nominalista até. As críticas pontuadas traduzem a intenção de Schopenhauer de elucidar a forma distinta e inconciliável dos dois princípios, ao mesmo tempo em que revela a impossibilidade ontológica da causa primeira.

O comentário de Schopenhauer acerca de Aristóteles permite que seu texto seja inserido, historicamente, como verdadeira problemática filosófica. Ao mesmo tempo em que fornece certa autonomia ao principiante filósofo. Seguindo-se a esta distinção básica, a qual Schopenhauer denominará *princípio do devir* e *princípio de conhecimento* – as duas primeiras raízes do princípio de razão suficiente, encontram-se algumas referências mais a esta distinção no que diz respeito à percepção e confusão cometida por filósofos como, por exemplo, Descartes e Espinosa acerca da mesma.

Para Schopenhauer, "os antigos não tinham ainda alcançado uma clara distinção entre a necessidade de uma razão de conhecimento como

---

6 "Knowing and demonstrating that a thing exists is very different from knowing and proving why it exists. What he represents as the latter is knowledge of the cause, and what he represents as the former is the ground or reason of knowledge".

suporte de um julgamento e a necessidade da causa de um evento atual"[7] (Id. p. 13). Porém, uma vez que se considere a distinção entre *causalidade*, como mero *devir*, raiz do mundo, por um lado, e *princípio de conhecimento* cuja natureza é meramente *conceitual*, e *judicativa*, por outro, é possível a refutação de certas formulações teístas que de uma maneira *sui generis* podem ser caracterizadas como racionalizações da possibilidade de Deus e que constituem objeto da presente exposição.

O conceito de causalidade e de princípio de conhecimento, na opinião de Schopenhauer, são misturados e confundidos na argumentação cartesiana pela prova ontológica. Segundo ele, Descartes utiliza justificação conceitual como fundamento de causa.

> Ele devia dizer: a imensidade de Deus é uma razão ou fundamento do conhecimento que se segue que Deus não precisa de causa [...]. Ele não está claramente consciente da grande diferença entre causa e fundamento de conhecimento [...] Aqui, onde a lei de causalidade requer uma causa, ele insere, ao invés, um fundamento de conhecimento porque tal fundamento não leva, como uma causa, a algo mais; e assim, através desse simples axioma ele abre caminho para a prova ontológica da existência de Deus[8] (Id. p. 14) [Tradução própria].

Espinosa, discípulo de Descartes, comete o mesmo erro. O erro de confundir as duas raízes do princípio numa mesma discussão. Apesar de negar, na contramão de Descartes, um dualismo de substâncias, Espinosa utiliza-se da mesma artimanha cartesiana em sua argumentação. Segundo Schopenhauer:

---

7 "The ancients had not yet reached a clear distinction between requiring a reason of Knowledge in support of a judgment and requiring a cause of an actual event".

8 "He ought to have said: the immensity of God is a reason or ground of knowledge from which it follows that God needs no cause [...] He is not clearly aware of the great difference between cause and ground of knowledge [...] For here, where the law of causality demands a cause, he inserts instead a ground of knowledge because such a ground does not, like a cause, at once lead to something further; and so, by this very axiom he paves the way to the ontological proof of the existence of God."

> A relação entre um conceito e julgamentos analíticos capazes de desenvolvimento baseados nesse conceito é precisamente a relação entre o assim chamado Deus de Espinosa e o mundo ou, mais corretamente, entre a primeira e única substância e seus inumeráveis acidentes [...] é, portanto, a relação entre o fundamento de conhecimento e sua consequência; de modo que o teísmo real (o teísmo de Espinosa é meramente nominal) assume a relação entre causa e efeito[9]. (Id. p. 17-18) [Tradução própria].

O próprio conceito de Causalidade, que é desenvolvido posteriormente no *Mundo como vontade e representação*, apresenta esta ruptura com a ideia de um princípio de conhecimento para o mundo da representação (Ver SHOPENHAUER, 2004. p. 9-101). Para o mundo da representação em que governa o devir, não cabe uma descrição conceitual que estabeleça uma *razão de conhecimento* como *causa do mundo*, uma vez que a causalidade consiste meramente na determinação necessária entre objetos coexistentes na matéria, ou seja, a natureza da causalidade consiste apenas na *ação* (movimento) de determinação recíproca entre os objetos, nunca numa relação de princípio e consequência de um conceito a outro.

Essas incursões contra a ideia de uma causa ontológica contribuem em muito para a compreensão do conceito de Vontade posteriormente desenvolvido por Schopenhauer, uma vez que é necessária uma "purificação da carga teísta" no conceito de metafísica herdado da tradição medieval e ainda presente em pensadores modernos como Descartes, Leibniz e Espinosa.

No entanto provavelmente não seja este o principal objetivo de Schopenhauer com a *Quádrupla raiz*, uma vez que ali reside sua interpretação e reformulação da filosofia transcendental. Mas, sem dúvida, os conceitos de Vontade e representação apenas podem ser compreendidos

9 "This relation between a concept and the analytical judgments based thereon and capable of development therefrom, is precisely the relation between Spinoza's so-called God and the world or more correctly between the one and only substance and its numberless accidents... It is therefore the relation between the ground of knowledge and its consequence; whereas real theism (Spinoza's is merely nominal) assumes the relation between cause and effect."

em sua real significação a partir de uma não associação entre as instâncias da Vontade cega e da inteligência onisciente de Deus.

Todavia, não se pode acusar os pensadores da tradição simplesmente de 'errar' na interpretação do princípio, pois apesar de este existir em germe no pensamento filosófico (o próprio nome *princípio de razão suficiente* é uma criação leibniziana), sua estruturação numa raiz quádrupla e a distinção de tais classes de objetos é criação própria de Schopenhauer. É importante observar como este princípio em Schopenhauer auxilia na percepção das confusões dos sistemas filosóficos cujo pressuposto metafísico básico é a existência necessária de Deus. O processo de laicização do conhecimento pode ser visto nessa obra, uma vez que há em sua abordagem um implícito distanciamento do problema teológico.

Algumas discrepâncias entre Schopenhauer e Kant

Após as distinções que afastam a filosofia de Schopenhauer da perspectiva teísta, é conveniente notar algumas discrepâncias de sua visão transcendental em relação à visão de Kant, uma vez que a filosofia transcendental kantiana é grandemente subsidiária das formulações schopenhauerianas. A filosofia kantiana permite encontrar uma via que levaria a uma possibilidade de teísmo, embora apenas como postulado da razão prática, enquanto a leitura de Schopenhauer afasta toda possibilidade. Sem perder de vista o propósito da discussão: como o princípio de razão suficiente representa ou pode representar o percurso de laicização da racionalidade filosófica frente a Revelação.

Schopenhauer louva a atitude kantiana na *crítica do juízo teleológico* de afastar a ideia de se tomar o finalismo na natureza como algo objetivamente determinável, apontando um caráter subjetivo à necessidade e origem do problema, metodologicamente falando. Conforme Cacciola: "a analogia com as obras humanas torna-se eficaz para servir de 'fio condutor' para o estudo dos seres organizados, não podendo, no entanto, explicar a origem e a existência de tais seres objetivamente, já que a necessidade de compreendê-los é de origem subjetiva" (1994. p. 81). Ora, apesar da laicidade do discurso kantiano, seu tratamento das questões metafísicas, enquanto as relega a impossibilidade como ciência objetiva, as restabelece enquanto postulados da Razão Pura, uma vez que embora estabeleça a

impossibilidade da metafísica como uma ciência objetiva, redireciona seu âmbito de aplicação à Razão Prática, permitindo encarar as questões sobre Deus e a imortalidade da alma como advindas de nossa própria racionalidade. Essa leitura, sob o fundo do idealismo e de sua concepção sistemática da razão, ganha uma aura de *questões necessárias*, muito embora *sem necessidade objetiva* alguma. "Como surgem da natureza da razão humana universal as perguntas propostas a si mesma pela razão pura e que ela, por uma própria necessidade, é impelida a responder?" (KANT, 1974. p. 32).

Kant finaliza a introdução da primeira Crítica com a seguinte advertência: "existem dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento; pelo primeiro são-nos dados objetos, pelo segundo, porém são eles pensados" (Ibidem. p. 35). Estas palavras procuram estabelecer as raízes da estética e analítica transcendental. Alguns aspectos dessa passagem sugerem questões interessantes: 1. Assim como Kant, Schopenhauer mantém as distinções entre sensibilidade pura e entendimento; 2. de onde advém essa *necessidade subjetiva* pela analogia e pela busca de uma finalidade na natureza? 3. Quais as consequências da atividade judicativa direta do entendimento ao "pensar" esses objetos? 4. Esta 'raiz comum', referida por Kant, pode ser relacionada com o princípio de razão suficiente quanto ao papel desempenhado em seu sistema da razão?

Sensibilidade e entendimento são as bases de onde provém toda realidade objetiva nas filosofias de Schopenhauer e de Kant. Todavia, é a partir da concepção de entendimento que surgem as principais discrepâncias entre os pensadores. Kant vê na atividade do entendimento uma síntese conceitual do objeto segundo as formas puras da sensibilidade pura, ou seja, espaço e tempo. Ao passo que Schopenhauer enxerga a síntese do entendimento meramente a partir da *causalidade* e, contrariamente a Kant, a faz residir na matéria, como devir, conforme exposto anteriormente como uma das raízes do princípio de razão suficiente. Convém, no entanto, guardar essa diferença da atividade do entendimento – a atividade judicativa em Kant e causal em Schopenhauer.

De onde surgiria essa 'necessidade subjetiva' pela analogia de uma finalidade na natureza? Conduzidos pela discussão até a *Crítica da faculdade de julgar*, percebe-se uma tentativa de conciliar a filosofia no conjunto das três críticas numa perspectiva da filosofia como "sistema do conhecimento racional por conceitos". Assim, imbuídos da perspectiva sistemática

da filosofia tal como Kant a propõe, a faculdade de julgar ganha espaço grandioso na especulação filosófica:

> Mas, se o entendimento fornece a priori leis da natureza, enquanto a razão leis da liberdade, é de se esperar, por analogia; que o Juízo, que medeia a ambas as faculdades sua conexão, apresentará também, do mesmo modo que aquelas, seus princípios próprios a priori e assentará, talvez, o fundamento para uma parte particular da filosofia... (Op. cit. p. 256).

Ora, o Juízo na medida em que medeia o conceito de natureza e de liberdade, apenas pode fornecer a priori o conceito de uma finalidade em função de nossa faculdade de conhecer. Em outras palavras, apenas subjetivamente se pode pensar numa finalidade para natureza. Mas como juízo reflexionante pode-se sobreviver ainda um caminho de inquirição. De acordo com Cacciola

> A referência a uma razão transcendental, apresentaria o risco de transformar-se numa hipóstase transcendente... Assim, a crítica de Kant a teleologia, justamente pelo fato de que repousa num princípio racional, não é suficientemente conclusiva (1994. p. 90).

Logo no parágrafo seguinte:

> Remeter o finalismo a um processo subjetivo poderia conduzir ao erro de conferir uma precedência à representação em face da existência, trazendo de novo o risco da hipóstase de uma inteligência que se representasse previamente a constituição dos seres organizados (Ibidem. 91).

Em Kant o processo de laicização encontra-se quase absoluto, todavia poder-se-ia perguntar por que para Kant somos impulsionados a estas questões irrespondíveis, mas que ainda sobrevivem como questões. O que interessa observar é que a partir das concepções desenvolvidas na *Quádrupla raiz*, é possível perceber a completa impossibilidade de tais

questões, completando um processo de secularização da história do pensamento filosófico.

As consequências da atividade judicativa do entendimento permitem "pensar" essas questões, aliadas, sobretudo, a concepção de coisa-em-si kantiana. Ora, não há espaço na síntese do entendimento kantiano para causalidade como devir, como determinação necessária de estados da matéria. Ao contrário, toda atividade do entendimento kantiano acaba por repousar meramente em conceitos cujo domínio, segundo a forma do princípio de razão suficiente reveste uma classe posterior de objetos fundamentados, conforme exposto na seção anterior, na causalidade como devir. A atividade judicativa empreendida pelas categorias do entendimento não pode pertencer ao entendimento, mas a razão enquanto se configura como princípio de conhecimento. Kant percebe a impossibilidade de determinação de uma causa primeira, mas parece desconhecer a origem da questão.

Esta "raiz comum" de todo conhecimento que Kant acaba por salientar, sugere o cerne da questão schopenhaueriana pelo princípio de razão suficiente. O objetivo de Schopenhauer em estabelecer a quádrupla raiz do princípio revela especificamente as discrepâncias entre ambos quanto àquilo que no início do texto se chamou de estrutura da razão. É possível vislumbrar na concepção de uma Filosofia Transcendental o uso da razão conforme princípios, princípios estes que no caso de Schopenhauer estão desenvolvidos na obra *Quádrupla raiz*. Todavia, na inferência da coisa-em-si em Kant parece residir, aliado a atividade do entendimento conforme comentado acima, o cerne da ruptura de Schopenhauer com Kant no que se refere ao teísmo intrínseco em sua filosofia.

> Ao inferir a coisa-em-si como causa do fenômeno, Kant teria deixado uma brecha para a explicação do mundo por meio de algo fora dele, que bem poderia ser a inteligência e a vontade divinas. É, pois com o fim de banir qualquer argumento teológico da filosofia que Schopenhauer sublinha o caráter imanente de sua metafísica cuja fonte tem que ser buscada na experiência (Op. cit. p. 99).

As palavras de Cacciola escolhidas para concluir a parte dedicada as relações com a filosofia de Kant ilustram a perspectiva adotada de revelar o ateísmo filosófico de Schopenhauer. Precisamente por dirigir-se contra a

presença da Teologia na Filosofia revela o caráter de secularização da razão frente à revelação.

Conclusão

Esta exposição, embora não tenha trazido grandes novidades para a discussão da filosofia de Schopenhauer ou mesmo daqueles que incidentalmente foram apontados, procurou expor algumas relações de sua filosofia com a problemática teísta, a partir de um direcionamento que não se pretendeu teológico. Buscou-se reconhecer alguma similitude com o percurso de laicização da história da filosofia, principalmente a partir da filosofia moderna, com base na racionalização do argumento ontológico cuja culminância percebe-se com o niilismo contemporâneo presente no pensamento de homens como Nietzsche e Freud. Ambos representam, cada um a seu modo, uma forma de desenvolvimento de elementos da filosofia schopenhaueriana.

Referências

BARBOZA, Jair. Os limites da expressão. Linguagem e Realidade em Schopenhauer. *Veritas*. V. 50, n.1. Porto Alegre. Março 2005. p. 127-135.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_______ *Duas introduções à crítica do Juízo*. Org.: Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHOPENHAUER, Artur. *O mundo como Vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

_______ *On the fourfold root of the principle of reason sufficient*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Open Court, 1997.

SER E FENÔMENO: A FENOMENOLOGIA COMO TEORIA ESTÉTICA DA CIÊNCIA

Pedro Paulo Corôa[1]

Começo minha exposição citando uma afirmação categórica de Ernildo Stein a propósito do pensamento de Heidegger como um todo. Ela diz o seguinte: "Levar Kant até as últimas consequências, radicalizá-lo, será, de certo modo [eu diria, a seu modo, nesse certo modo], sempre o ideal da obra de Heidegger"[2].

Nos termos do próprio Kant, tendo em vista o que ele nos fala acerca tanto da diferença quanto da relação, necessária, entre uma Ideia e seu correlato, um Ideal – já que se fala aqui, justamente, sobre o Ideal filosófico contido [que seria o conteúdo] na obra de Heidegger –, a interpretação dessa assertiva seria: a obra concebida por Heidegger, ou seja, seu projeto filosófico, e, com ele, a Ideia fundamental que o move – seu princípio –, só se efetiva, ou seja, só se torna realidade [*Wirklichkeit*], na medida mesma em que nela se observa que a filosofia transcendental foi esgotada em todas as suas possibilidades, portanto, até a raiz da sua radicalidade.

Pois é, exatamente, nessa perspectiva, que segue a minha exposição. O nosso objetivo é indicar um elo, ao mesmo tempo, histórico e sistemático, entre os resultados do projeto kantiano de filosofia, que ganhou corpo por meio de suas três críticas – e no qual vamos encontrar, no fim, um conceito surpreendente do que ela (a filosofia) seja – e a perspectiva de um retorno "às próprias coisas", visado por Heidegger – mas antes dele por Husserl – com o auxílio de sua (de Heidegger) Hermenêutica fenomenológica. Um retorno que lembra em muito – só para acrescentar um elemento a mais [a ser aproveitado mais adiante quando fizermos uma referência à linguagem e sua importância no projeto de Heidegger] – o proposto

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFPA.

2 Stein, Ernildo. "Necessidade e historicidade – a justificação dos enunciados cognitivos, em particular os da estética, em Martin Heidegger" in BEAINI, 1986, p. 15.

por Rousseau no *Segundo discurso*, mas que, no caso de Heidegger, como o de Kant, se traduz, talvez, melhor, como uma espécie de arqueologia transcendental, ou seja, uma remoção dos entulhos histórico-culturais produzidos pelo próprio pensamento – em especial, pelo Entendimento – e que, com a ação do tempo, passaram a ser confundidos com ele mesmo, quando na verdade apenas nos separam do pensar autêntico.

Como uma espécie de comprovação antecipada do que acabei de dizer, mas que ainda preciso apresentar, cito uma passagem de *Ser e tempo*:

> ... se se quer que a pergunta pelo ser se faça transparente em sua própria história será necessário alcançar uma fluidez da tradição endurecida e desfazer-se dos encobrimentos produzidos por ela. Essa tarefa é a que compreendemos como destruição, feita ao fio da pergunta pelo ser, do conteúdo tradicional da ontologia antiga, em busca das experiências originais nas quais se alcançaram as primeiras determinações do ser, que seriam mais adiante decisivas... (1988, p. 32-33).

A ideia reguladora da minha exposição é tratar a filosofia de Heidegger – como a de Kant – tendo em vista a realização de um projeto, cujas obras-manifesto são, no caso de Heidegger, *Ser e tempo* e, no de Kant, a *Crítica da razão pura*. Essas duas obras de referência, que muitos tomam como a expressão não de tudo, mas do que há de mais importante na investigação de ambos, são, cada uma a seu modo, obras inacabadas – ou, isso é certo na de Kant, de passagem. Elas são inacabadas justamente por exporem, apenas, o projeto de cada um deles, e não a sua consecução. O que ambas tem de estabelecido é o fato de explicitarem o fim da filosofia nos moldes da metafísica tradicional, e buscarem uma "nova" – e, digo eu, só aparentemente nova – tarefa (*Aufgabe*) para o pensamento. Tarefa graças a qual o pensamento, aí sim, se encontra, ou re-encontra, consigo mesmo, isto é, se percebe em sua forma originária. Em ambos – Kant e Heidegger –, seria o caso de afirmar, embora isso possa parecer de início algo exclusivamente heideggeriano, essa arqueologia nos põe diante da pré-história do pensamento, um pensamento que, enquanto pré-histórico, é, ainda, "selvagem", de certo modo indisciplinado e instintivo, e, como tal, anterior àquele pensamento que conhecemos aprisionado pelos mecanismos lógico-formais de sua determinação epistemológica.

É central, para a execução de ambos os projetos, a questão do método. Só que essa noção (*methodos, hodos*) ganha, no caso de que estamos tratando, e, sobretudo, no modo de apresentá-la, um contorno totalmente diferente, o que, por sinal, faz parte do inesperado e do inaudito, relativamente à ideia, nova, de metafísica, que ganha voz com esses dois filósofos. Kant nos fala, na *Terceira crítica*, de seu próprio espanto com as consequências, para o conceito mesmo de filosofia e de pensar (*urteilen*), que essa obra, a *Crítica da faculdade de julgar*, aparentemente uma obra apenas complementar, impõe.

Isso porque, o acabamento de sua investigação crítica se dá com a apresentação de uma nova concepção da capacidade humana de ajuizar exposta no conceito de juízo-de-reflexão, e pela qual Kant nos põe diante de uma *facultas judicandi* inteiramente autônoma, a *Urteilskraft*. Uma capacidade de pensar – já que, segundo Kant, *denken* e *urteilen* coincidem – cuja atividade estaria, enquanto meramente reflexionante, inteiramente livre da função hegemônica e determinante do Entendimento. Dito de outro jeito, a faculdade de julgar, em sua pura reflexividade, abre nossa compreensão para a existência de um domínio do pensamento que é, ao mesmo tempo, diferente e, principalmente – o que nos importa mais aqui –, anterior ao regime de regulação da Ontologia tradicional, ontologia esta cujos princípios estão concentrados, desde Aristóteles, nas categorias do Entendimento puro.

O jogo livre do pensar, relativamente a todo em qualquer princípio de determinação – seja ele científico ou moral – reconhecido na *Urteilskraft* e em seu modo característico de reflexão, faz, desse pensamento, uma fonte absolutamente antidoutrinária ou antidogmática de conceitos, conceitos esses que, no fundo, tecnicamente falando, nem possam ser chamados de conceitos. As referências para a reflexão que ela (faculdade de julgar) cria, mais que autonomia, diz Kant, tem por base uma mais radical independência, a que chama de Heautonomia. Talvez seja isso que tenha se revelado inesperado ao próprio Kant, já que, no juízo-de-reflexão, temos, por definição uma forma de pensar que jamais se impõe, nem a si mesma, como sendo aquilo (o princípio) a partir do que tudo se explica.

O juízo-de-reflexão é um verdadeiro des-caminho epistemológico, ou uma nova vereda pouco epistemológica, se o compararmos às exigências tradicionais de subordinação dos fenômenos do mundo natural e humano às condições representadas em puros conceitos, o que exige a obediência

(disciplina) do próprio pensamento, ou dos nossos modos de julgar, como no caso da ciência e da moral. A nossa reflexão, na medida em que segue esses *modi*, cobra uma renúncia à liberdade do pensamento.

Na medida em que a questão acerca da natureza da metafísica sempre envolveu um contraponto com a física e a matemática, o problema do método, relativamente a ela, (metafísica) sempre foi levantado como a indicação daquilo que lhe falta. A história do pensamento metafísico, apesar de todo o rigor da Ontologia, seria a história de uma radical indisciplina metodológica, o tal des-caminho, o que permitiria explicar seu descrédito, frente às ciências ditas "reais". Esse é o motivo de a *Crítica da razão pura* ter, como título substitutivo, Tratado do Método.

E de que nos serve, afinal, uma doutrina do método? A resposta "natural" seria: Ele é a base propedêutica para qualquer *ciência* possível. E quando esta "doutrina" falha – como acontece na *Crítica da razão pura*? Nesse caso, a ideia de método, ou melhor, o sentido do mesmo – dado que ele é necessário –, é re-orientado. No que toca à metafísica, é exatamente isso que se passa na *Crítica da razão pura*. Só é possível um método científico – que não pode ser o mesmo para a filosofia –, onde a regulação ontológico-objetivista do quadro categorial assume a forma de um direito positivo do pensar. Quanto à "legislação" filosófica, esta é da ordem do direito "natural", ou seja, ela é um código puramente racional. Existe uma espécie de estado de natureza do pensamento, e é até aí que a filosofia, quando efetivamente radical, tem de poder ir, mesmo para seu próprio espanto. Afinal, à metafísica, não é possível um *organon* – e, com isso, nenhuma função instrumental –, e sim um *Canon*, ou, um regulação do pensar sem imediata positividade. É, apenas, como Canon que se pode formar o *logos* filosófico. Sendo assim, o pensar canônico, como o logos filosófico propriamente dito, não pode estar a serviço do Entendimento, e da ciência, embora possa servir, prospectivamente, à moral.

Enfim, a discussão em torno do problema do método, no caso da filosofia mesma, que não se confunde ou se reduz à Ontologia, há de redundar, para a nossa compreensão comum de método, na necessidade de uma quase ausência disciplinar, invertendo, por assim dizer, o que sempre esteve implicado no caráter propedêutico natural a toda Metodologia. Ora, é essa relativa liberdade reflexiva que há de ser representada na Hermenêutica, em que a compreensão interpretativa é claramente distinguida, embora não oposta, da vocação dogmática da demonstração científica.

Para Heidegger, naturalmente, essas questões são fundamentais porque o método, aqui o fenomenológico, é a via de acesso ao problema principal, o do sentido do ser, uma questão tão aberta quanto deve ser, e permanecer, o pensamento que sobre ela se debruça. Não é à toa que a metafísica que se extrai da *Crítica da razão pura* é um saber meramente projetado. A *Crítica da razão pura*, esse "Tratado do Método" de que fala Kant, é, na verdade, apenas um pro-legômeno, e nos fala sobre o que deveremos levar em conta ao nos aventurarmos na constituição de uma, ainda futura, metafísica. O certo é que não se trata mais de confundir metafísica e Ontologia. A *Crítica da razão pura* atesta a inexistência da determinação de uma forma de pensar que, apesar de natural, está por ser instituído. E o seu delineamento último só a *Crítica da faculdade de julgar* e não a *Crítica da razão pura*, pode fornecer.

O objetivo de *Ser e tempo*, diz Heidegger, é elaborar de uma forma concreta, ou seja, não abstrata, a pergunta acerca do sentido do ser. E essa pergunta, continua ele, depende da interpretação, ou seja, de uma hermenêutica do tempo. Nos termos do vínculo entre Kant e Heidegger, isso nos faz dirigir o olhar para Estética Transcendental. Esse, talvez, seja aquele horizonte no qual apenas é possível compreender o que é o ser "em geral", na medida em que isso nos exige fazer abstração das categorias com que lida a Ontologia tradicional. A questão do ser se revelaria, assim, uma questão fundamentalmente estética, e, nessa ciência dos princípios de toda intuição fenomênica, o tempo seria, como nos diz Kant na Dialética Transcendental, o *focus imaginarium* que pode nos dar um norte e nos orientar relativamente ao que seja o ser. E o que isso poderia querer dizer, em termos kantianos? Termos que, afirmamos, com apoio em Ernildo Stein, Heidegger radicalizaria?

Eu diria: Na parte relativa à Ontologia (Metafísica Geral), da *Critica da razão pura*, ou seja, a que corresponde à Estética Transcendental e a Analítica Transcendental, isso quer dizer fixar-se, exclusivamente, na Estética, para, nesse *locus* meramente "existencial" do ser, em que ele é, simplesmente, dado, (*ex datis*) porém, ainda, não pensado, proceder, nesse vazio ou nesse vácuo de pensamento deixado livre pela *Critica*, proceder aí, dizia eu, a uma nova concepção de analítica, ou seja, uma nova forma de reflexão (ajuizamento, nos termos da *Terceira crítica*), que não será mais transcendental. Nessa nova analítica se opõem, ou, pelo menos, se diferenciam, por um lado, a análise em sentido transcendental (que é uma análise

lógico-ontológica) e análise, agora, em sentido existencial (ou, como diz Heidegger, fática).

Pelo menos em *Ser e tempo*, cujo inacabamento "natural" é patenteado pelo segundo Heidegger, o que há de "transcendental" na consideração acerca da natureza, ou melhor, do sentido do ser é a Estética ontológica kantiana. A análise heideggeriana é uma destruição da Ontologia tradicional na medida em que sua investigação busca afirmar o elemento do ser, melhor a forma do ser, cujo sentido era, para essa Ontologia, absolutamente, negativo, já que ela via na sensibilidade e em tudo que pertence à αισθεσις, o mero simulacro de uma essência (*quididade*) escondida de nossa cognição.

Kant é, para Heidegger, uma espécie de mediador fundamental para sua perspectiva analítica. A *Crítica da razão pura*, relativamente a *Ser e tempo*, tem a função de *Grundlegung*, no sentido em que Kant usa essa expressão em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*. É uma obra indispensável, mas, para o que ainda se vai tratar, mais especificamente, em outra obra. E como se dá essa mediação da *Crítica*? Pela positivação do fenômeno [*Erscheinung*] na Estética transcendental. Pela diferenciação no fenômeno entre *Erscheinung* e *Schein*. O fenômeno [*Erscheinung*], diz Kant, não é o que meramente parece [*Schein*], ele "é", e se afirma, enquanto fenômeno – conceito adstrito à Sensibilidade e, nessa medida, dissociado das funções lógico-transcendentais do Entendimento. O fenômeno não é uma capa superficial escondendo e até falseando à nossa compreensão a verdadeira estrutura ontológica do ser. Até porque não é esse o papel da Sensibilidade, faculdade na qual, apenas, esse conceito (fenômeno) ganha sentido. Pela sensibilidade não posso pôr nenhuma pro-posição acerca do caráter verdadeiro ou falso das coisas sensíveis, posto que ela não pensa, mas intui.

Mas onde "estacionou" a análise de Kant, na ótica heideggeriana? No caráter "passivo", eu diria, apenas preparatório, da Estética Transcendental, o que faz do fenômeno, mesmo em sua independência dos critérios do Entendimento, a sala de espera pelo ser. Seria o espaço, ainda, sem sentido do ser. O espaço da cegueira do Entendimento. Afinal, reza a letra do texto crítico, toda intuição sem conceito é cega! Essa é a máxima, ou seja, o princípio subjetivo que orienta a Estética Transcendental, na *Crítica da razão pura*.

Mas, onde, no próprio Kant, temos uma revolução no modo de pensar a relação entre pensamento e estética? Na *Terceira crítica*. A ideia de nossa exposição é que essa é, de fato, a obra que organiza toda a concepção de ser e de método encontrados em *Ser e tempo*, e com a qual Heidegger buscaria, já em *Ser e tempo*, radicalizar a filosofia kantiana. Afinal, diferente do que acontece na *Crítica da razão pura*, na *Crítica da faculdade de julgar* não é mais o conceito ou categoria que serve de princípio de determinação para a nossa capacidade de julgar, mas o inverso, é a nossa percepção, ou seja a nossa intuição focada no fenômeno, que fornece tal princípio. É, pois como juízo estético (para não falar de juízo de percepção), ou na forma do juízo-de-reflexão que serve de base a todo juízo estético, que a Fenomenologia de Heidegger encontra a sua resolução. É por isso que Heidegger pode dizer, tomando Aristóteles como referência, que, em uma formulação grega de fenomenologia, esta seria um legein ta fainomena. E, segue Heidegger, como esse *légein* quer, na verdade, dizer *apophainesthai*, a Fenomenologia é apofainesqai ta fainomena: "deixar fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo" (p. 65). É por isso que o sentido do ser, buscado a partir do fenômeno, tem, a nosso ver, uma série de mediações que podem nos autorizar a falar da Fenomenologia como uma teoria estética da ciência, ou mais especificamente, como uma concepção puramente estética de filosofia e do filosofar.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_______. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago, 1988.

_______. *O que é metafísica*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Duas introduções à Crítica do juízo*. Trad. São Paulo: Iluminuras.

_______. *Critica del juicio*. Trad. Manuel Garcia Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

_______. *Crítica da razão pura*. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.* Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens.* São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

STEIN, Ernildo. Necessidade e historicidade – a justificação dos enunciados cognitivos, em particular os da estética, em Martin Heidegger. In BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: a arte como cultivo do inaparente.* São Paulo: Edusp, 1986.

PARA QUE SERVE A *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES? O EXEMPLO DO MOVIMENTO ANIMAL

Pierre-Marie Morel[1]

Tradução:
Edrisi Fernandes[2]
Markus Figueira da Silva[3]

Considerações preliminares: a Metafísica de Aristóteles, entre ontologia e epistemologia

O título dessa intervenção é uma provocação deliberada: o bom senso objetará, com efeito, que a *Metafísica* de Aristóteles não *serve* a coisa alguma além de a si mesma. Ela é o cume da ciência teórica; ela não poderia [lit., saberia], portanto, valer como um simples instrumento a serviço de uma outra ciência. Ela se distingue notadamente do conjunto de tratados ditos "lógicos", tratados que a tradição editorial e interpretativa designou sob o nome genérico de *Organon* – o que quer dizer, precisamente, "instrumento". A filosofia primeira que nos é apresentada nos tratados que compõem a famosa obra de Aristóteles justifica-se por si mesma. Ela tem por objeto declarado a "ciência do ser enquanto ser e dos atributos que lhe pertencem essencialmente" (*Metafísica*, G [*Gamma*], 1), ou ainda as primeiras causas e os primeiros princípios, e não tem de se justificar por qualquer utilidade junto dos outros saberes.

Desse ponto de vista, a questão bastante disputada do objeto real da *Metafísica* de Aristóteles nada muda do problema. Como sabemos, não existe consenso sobre a natureza desse objeto. Aristóteles tem o projeto de

---

1 ENS LSH – Université de Lyon – UMR 5037 e-mail: p.morel@orange.fr. Tradução de Edrisi Fernandes (PDIFIL/UFRN) e Markus Figueira da Silva (Departamento de Filosofia da UFRN).

2 Doutorando em Filosofia PDIFIL/UFRN.

3 Professor do Departamento de Filosofia da UFRN.

definir um ser supremo, um *summum ens* ao qual os outros seres seriam necessariamente subordinados? Nesse caso, seu projeto seria essencialmente onto-teológico. Tal é, globalmente, a linha traçada por Heidegger: a *Metafísica* determinaria o destino da metafísica ocidental em sua tendência constante a reduzir o ser ao ente, ocorrendo ainda esse ente particular que é Deus. Essa é a intenção dominante da Introdução de 1949 à conferência *O que é metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*). Essa palestra tem sido enfaticamente recolocada em questão ao longo de vários decênios até agora, [tendo sido] assimilada por aqueles mesmos que por ela foram inspirados, como Pierre Aubenque, que sustentou que ela permitiria consertar a cisão que, segundo ele, caracteriza o duplo projeto da *Metafísica*: de uma parte uma ontologia da qual a tarefa seria indefinida, reconhecível sob o título "ciência do ser", e de outra parte uma teologia, sabedoria ou ciência debruçando-se sobre um ser particular e transcendente, mas incapaz de reunir sob ela o conjunto da ciência do ser[4].

De uma maneira geral, a filosofia primeira – quer designemos por essa expressão a teologia, como o faz Pierre Aubenque, ou bem o conjunto da ciência do ser enquanto ser, como se tornou usual – bem parece ser, antes de tudo, uma disciplina ontológica que se apresenta como um realismo metafísico e não uma epistemologia ou um saber metodológico. No entanto, fazendo eco a certas indicações formuladas no livro fundador de Pierre Aubenque [*Le Problème de l'être chez Aristóteles*] apareceu uma outra maneira de ler a Metafísica de Aristóteles: uma leitura que insiste não sobre sua dimensão propriamente ontológica, mas sobre sua dimensão transversal e, poder-se-ia dizer, "arqueológica", ou seja, sobre a sua vocação tratar dos "princípios" (*archai*) em geral: não somente dos primeiros princípios do ponto de vista ontológico (Deus, a substância), mas ainda dos princípios comuns, aqueles que presidem todas as ciências, em oposição aos princípios que são próprios de cada uma delas. Sob este aspecto, a filosofia primeira está ligada à dialética, na medida em que esta trata não apenas [1] da maneira de argumentar a favor e contra, [2] de diferentes maneiras de pôr o saber à prova para formular aporias, ou ainda [3] de premissas e de lugares-comuns suscetíveis de constituir os pontos de partida dos raciocínios que se debruçam sobre o provável, mas também [4] de princípios

4 P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristóteles. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962.

comuns a diferentes ciências. Essa é uma das funções que Aristóteles atribui à disciplina dialética em *Tópicos*, I, 2.

Precisamente porque a ciência do ser enquanto ser não trata de um gênero determinado, mas estabelece os princípios comuns às diferentes ciências que estudam o ser sob um dado aspecto, ela parece corresponder a essa função da dialética. De resto, esta, como a sofística – eis aí a única semelhança com essa filosofia aparente –, trata daquilo que é comum a todas as coisas, ou seja, do ser. O estabelecimento do primeiro dos axiomas, o princípio de não-contradição (*Met.*, G, 3-4), obriga assim a recorrer a uma argumentação de tipo dialética, dado que não podemos dar então, por definição, "demonstração" no sentido estrito. A dialética assim praticada produz, no entanto, um conhecimento verdadeiro. Ela não é, portanto, redutível ao uso que dela fazem os disputadores. Ela não é somente uma estratégia da argumentação contraditória e da colocação do saber à prova. Existe um aspecto positivo da indagação dialética, aspecto que deve a princípio escapar da oposição sobre a qual Aristóteles insiste quando ele explicita que a dialética é *peirastike* – que ela põe em prova o saber–, enquanto a "filosofia" efetivamente o possui[5]. Diante da hipótese de uma tal aproximação entre ontologia e dialética, devemos, no entanto, fazer as observações seguintes. Mesmo se Aristóteles emprega bastante frequentemente procedimentos que ele organiza alhures sob a rubrica de "dialética", isso não significa que a ciência do ser enquanto ser, ciência de um "objeto" – seja ele o mais comum – possa ser assimilada pura e simplesmente à dialética. Elas não têm, com efeito, o mesmo estatuto. A dialética não é a ciência *de* alguma coisa, mas antes uma técnica de argumentação, suscetível de se aplicar a múltiplos "objetos", em múltiplas circunstâncias, a serviço de competências diversas. Para dizer isso de outro modo, a constatação que "os dialéticos discutem a propósito de todas as coisas (*hoi dialektikoi dialegontai peri hapantôn*)" (G, 2, 1004b19-20) – supondo-se que essa expressão se aplica bem à dialética que o próprio Aristóteles entende praticar – confirma uma convergência de fato entre dialética e filosofia: as duas tratam daquilo que é comum a todas as coisas ; "ora, aquilo que é comum a todas as coisas é o ser" (1004b20). Isso não quer dizer que as duas fazem isso da mesma maneira e perseguindo os mesmos

5 *Mét.*, G, 2, 1004b 20.Ver nesse sentido E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 56.

fins. Este 'deslizamento' [convergente] tem mesmo algo de capcioso, porque "discutir todas as coisas" não é a mesma coisa que "discutir o que é comum a todas as coisas" enquanto aquilo [= o mesmo modo e os mesmos fins] lhes é comum. Ora, é indiscutível que a ciência do ser enquanto ser não trata de tudo aquilo que pode ser objeto de uma discussão. Ela corresponde, portanto, rigorosamente à segunda operação, mas certamente não à primeira. Do seu lado, a dialética trata bem, sob um dos seus aspectos, daquilo que é comum a todas as coisas, na medida em que ela procura os princípios comuns às diferentes ciências. Mas isso, precisamente, é mais que um dos seus aspectos. Em outros termos, a filosofia primeira compartilha com a dialética a responsabilidade de *fundar* o saber[6] – ao menos em um sentido bastante geral – sobre os princípios primeiros e comuns. Ela, no entanto, excede o propósito porque visa o conhecimento de um objeto que lhe é próprio.

Reterei simplesmente desta comparação rápida entre dialética e filosofia primeira a seguinte coisa: a *Metafísica* de Aristóteles tem por objeto primeiro e declarado o ser no sentido primeiro, e de maneira essencial a substância (*ousia*) – conforme as indicações dos livros centrais, notadamente do livro Z –, mas ela tem também um segundo objeto ou colateral, que tem afinidades com certos aspectos da diligência (*démarche*) dialética: tratar dos princípios comuns e das condições gerais do discurso argumentado nas diferentes ciências. Ora, a dialética, por definição, não é uma ciência, mas um método ou um registro argumentativo[7] [como me esforcei por mostrar em *Aristóteles. Une philosophie de l'activité*]. Neste sentido, ela é uma disciplina que *serve a* outra coisa além de a ela própria, que se põe a serviço de competências diversas. Consequentemente deve-se supor que também a filosofia primeira tem uma dimensão instrumental, além – ou abaixo – da sua dimensão ontológica.

---

6 Não é certo, por outro lado, que a dialética baste a uma tal fundação. O texto dos *Tópicos* que alude a isso é muito elíptico. Devemos ao menos dizer que a dialética participa incontestavelmente na escolha dos princípios comuns e assim serve de "via de acesso aos princípios de todas as ciências"(*Tóp.*, I, 2, 101b 3-4).

7 *Mét.*, G, 2, 1004b25-26. Ver neste sentido E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 56. A linha que consiste em conferir à filosofia primeira uma dimensão dialética tem notadamente sido seguida em parte por T. Irwin. Ver T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Mais geralmente, podemos admitir que a filosofia primeira contribui de uma certa maneira para a elaboração da teoria da ciência, ou seja, da epidemiologia. Vários especialistas insistiram alhures sobre esse ponto, seguindo os trabalhos que Walter Leszl publicou nos anos 70 sobre o assunto[8] [especialmente *Aristotle's Conception of Ontology*]. Penso notadamente no livro de Annick Stevens publicado en 2000[9] [*L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*], que se inspira abertamente em Leszl. Ela convida, de fato, a conceber os tratados metafísicos não inicialmente como se expusessem uma metafísica realista, mas como tratados metodológicos em geral, que constróem ou apresentam axiomas e conceitos transversais. Entre esses últimos, podemos com efeito pensar não somente no Princípio de não contradição ou no princípio dito "do terceiro excluído", mas também no par "potência/ato", nas categorias como instrumentos lógico-linguísticos, na anterioridade do ato sobre a potência etc. Acrescentemos a esta lista os argumentos cuja aplicação pode ser observada em outros domínios do saber. É precisamente um desses argumentos que analisaremos mais adiante. A. Stevens menciona em particular, à p. 15, os termos através dos quais Leszl compreendeu o objeto da metafísica aristotélica : "uma investigação sobre a interrelação entre a linguagem (ou a atividade conceptual em geral) e a realidade, que [Walter Leszl] chama de ontologia, pois ela diz respeito à realidade, mas é assim porque ela corcerne às condições de inteligibilidade da realidade". Para retomar os termos mesmos que Walter Leszl utiliza, "*ontology is concerned with the relationship between language* (*or our conceptual aparatus in general*) *and reality and* [*that*] *there is not, and there cannot be, in Aristotle, a dualism of logic* (*and epistemology*) *and the study of reality or metaphysics, as is often assumed by interpreters* "[10] ["a ontologia preocupa-se com a relação entre a linguagem (ou o nosso aparato conceptual em geral) e a realidade, e não existe em Aristóteles, nem pode existir, um dualismo da lógica (e epistemologia) e do estudo da realidade ou metafísica, como frequentemente assumem os intérpretes"]. Leszl vai ainda mais longe, sustentando que a ontologia contribui para fundar as outras ciências, que ela unifica sem, todavia, privá-las de sua autonomia[11].

---

8 Ver notadamente W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Pádua, Antenore, 1975.

9 A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.

10 W. Leszl, *op. cit.*, p. 541.

11 *Op. cit.*, p. 543.

Annick Stevens, não retomando por conta própria a prioridade da abordagem linguística, fala mais intencionalmente de um "estudo dos princípios gerais da realidade, e secundariamente dos princípios do conhecimento, no sentido de uma exigência de especificidade e de adequação do discurso ao real" (p. 15, n. 1). Ela sustenta, em todo caso, que os conceitos *reais* (*ousia, eidos* etc.) devem ser tomados igualmente como "conceitos operatórios". Portanto, os conceitos definidos *a priori* na *Metafísica* deverão ser aplicados ou estendidos "ao conjunto dos entes". Segundo ela, "a ontologia de Aristóteles é ao mesmo tempo uma epistemologia e uma ontologia propriamente dita" (p. 16).

Notemos, enfim, que Myles Burnyeat[12] [*A Map of* Metaphysics *Zeta*] destacou igualmente o estatuto lógico ou epistemológico de certas seções da *Metafísica*. Segundo ele, se o estudo da *ousia* é bem a parte mais importante do estudo universal do ser enquanto ser, ela não esgota este último. O livro G [*Gamma*] teria, portanto, um objeto mais geral – e mesmo *o mais* geral –, a saber, o uso dos conceitos transversais como unidade e pluralidade, identidade e diferença, semelhança e dessemelhança, etc., assim como dos princípios comuns, como o princípio de não-contradição (p. 135). Ora, G [*Gamma*] não é um tratado de pura dialética (no sentido mais restrito), que se contentaria em aprovar o saber ao invés de produzi-lo efetivamente, posto que funda suas distinções e suas classificações sobre a primazia, *real*, do ser substancial, o que confirma a perspectiva adotada pelo [livro] *Iota* (p. 137).

Meu propósito não é evidentemente polemizar sobre uma pergunta tão difícil e tão geral. Conservarei simplesmente destas observações preliminares esta ideia que a *Metafísica* de Aristóteles apresenta uma ciência que trata não somente do ser enquanto ser e dos primeiros princípios – e realiza neste sentido o programa de uma ontologia ou de uma Metafísica realista –, mas [trata] igualmente dos princípios comuns, das condições gerais do discurso argumentado nas diferentes ciências e dos conceitos transversais. Neste último sentido, ela tem um propósito claramente epistemológico. Ora, dado que este propósito não se limita ao seu objeto próprio, os princípios transversais que ela define se aplicam naturalmente a outros objetos e a outras ciências.

---

12 M. Burnyeat, *A Map of* Metaphysics *Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 2001.

Darei um exemplo talvez inesperado, mas assinalado por Burnyeat na obra que acaba de ser mencionada: a explicação do movimento animal no tratado *De motu animalium*. É, de fato, um caso onde Aristóteles faz um uso discreto, mas eficaz, de certos princípios transversais revelados pela investigação metafísica. Ele aplica em particular a esta questão um princípio que proponho qualificar de argumento da prioridade do bem. Ora, o valor axiomático deste princípio é estabelecido na *Metafísica*. Vejo ali um exemplo notável daquilo que pode ser um uso epistemológico da investigação metafísica.

Ver-se-á, além disso, que o *De motu animalium* extrai um lucro suplementar da referência à filosofia primeira: esta, afirmando a prioridade do bem a propósito do primeiro movente imóvel, permite caracterizar negativamente, ou por diferenciação, o princípio do movimento animal no mundo sublunar. A leitura que proponho não vai, por conseguinte, na direção de uma pura e simples integração metafísica ou teológica, sob um único e mesmo princípio, da totalidade dos seres e dos movimentos. A eficácia própria dos animais sublunares não é reposta em causa por uma "hierarquia" dos entes.

O movimento animal no tratado *Do movimento dos animais*

É necessário dizer, em primeiro lugar, algumas palavras sobre o *De motu animalium* e do seu contexto teórico. Este tratado pretende responder em algumas páginas particularmente densas a esta pergunta central da filosofia natural: qual é a causa "comum", ou seja, geral, do movimento animal[13]?

O plano do tratado é globalmente o seguinte: ele parte do mecanismo da articulação, ou seja, das condições mecânicas internas do movimento (capítulo 1). Ele aborda em seguida a pergunta sobre o ponto de apoio externo necessário para o movimento animal (capítulos 2 a 4), depois examina rapidamente se a geração, a alteração e o crescimento dependem de um agente externo (capítulo 5). Por último, passa dos moventes e dos objetos de desejo externos às reações internas que eles suscitam e ao verdadeiro princípio do movimento animal: o animal se move por desejo e

13 1, 698a4-7.

por representação, ou seja, com vistas a um fim: a saber, aquilo que lhe aparece como um bem (capítulos 6 a 8). O animal se representa um bem que ele se dá como fim da sua ação – um lugar aonde fugir, uma presa a devorar, um parceiro com quem copular, uma bela ação moral a realizar, como se engajar com coragem na batalha –, e ele se move em função dela graças à sua faculdade dinâmica de desejo: *orexis* ou *orektikon*. Se o leão comeu bastante, verá passar a gazela sem persegui-la; se o nosso caráter não tem nenhuma inclinação às ações corajosas, permaneceremos afastados da batalha que se desenrola sob os nossos olhos. De uma maneira geral: para que o animal se mova, é necessário que ele se dê um fim. Este fim é o bem, ou o que lhe aparece como tal. [Este fim] é para ele um movente imóvel externo[14]. Este ponto é essencial, como veremos, para a pergunta que nos interessa. Por último, o *De motu animalium* descreve o princípio interno e o próprio órgão do desejo – o coração –, bem como os movimentos corporais, voluntários ou não, que dependem imediatamente dele (capítulos 9 a 11).

Por outro lado, o *De motu animalium* constitui uma síntese cujo estilo não tem equivalente no resto do *corpus* aristotélico. De fato, ele examina sucessivamente as condições mecânicas dos movimentos animais, a sua situação cosmológica e a relação remota que eles mantêm com o primeiro movente imóvel, as condições propriamente psíquicas e os fins do comportamento animal em geral e das ações humanas em particular, e finalmente os movimentos involuntários e não voluntários. Não se pode classificá-lo, portanto – pelo menos à primeira vista – em nenhum das grandes categorias epistemológicas de Aristóteles: é um opúsculo de psicologia e de zoologia que tem por particularidade tomar muita coisa de emprestada de outros domínios da filosofia natural, mas também aborda perguntas essenciais de filosofia prática, como o raciocínio prático ou a natureza do movimento voluntário.

Esta mistura de gêneros seria suficiente – e por vezes foi suficiente – para fazer duvidar do seu rigor argumentativo até o ponto de se rejeitar a sua autenticidade. Na realidade, numerosos argumentos foram produzidos por Martha Nussbaum[15] [*Aristotle's De Motu Animalium*] a favor da sua

---

14 Ver notadamente o *De anima* (*DA*), III, 10, 433a27 ; b15-16 ; *Met.*, Λ, 7, 1072a26-27.

15 M.C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays, Princeton University Press, Princeton, 1978, 2ª ed. 1985.

autenticidade, que parece hoje admitida pela grande maioria dos especialistas. Mais fundamentalemente, o *De motu animalium* apresenta de maneira coerente uma questão precisa: aquela, para dizê-lo em duas palavras, da autonomia animal, se entendemos por isso uma capacidade – pelo menos relativa e variável segundo as situações e segundo as espécies – de autodeterminação para a mudança. Trata-se, de fato, não simplesmente de repertorizar os movimentos animais, investigação para a qual o tratado *Da marcha dos animais* (*De Incessu animalium*) prepara o quadro, mas de dar a [sua] "causa"[16]. Ora, posto que o animal tem por princípio interno uma alma, a causa do seu movimento deve ser uma faculdade da sua alma. O *De anima* indica isso claramente: a alma não somente é o princípio formal e final do animal, mas também seu primeiro princípio movente[17]. O *De motu animalium* confirma isso explicitamente em duas ocasiões[18]. A questão central do *De motu animalium* é, assim, aquela que os capítulos 9 a 11 do livro III do *De anima* apresentam: como a alma move o corpo, e qual é o princípio, ou o ponto de partida (*archê*), do movimento animal[19]? A doutrina do *De motu animalium* pertence, portanto, de maneira necessária, à psicologia. Ele é um tratado de filosofia natural e é neste quadro que encontra a sua significação. Ele não é de modo algum um tratado aparentado à filosofia primeira. Pressente-se, contudo, suas implicações cosmológicas indiretas: se o animal se move por ele mesmo, tem uma relativa independência em relação ao seu ambiente, mas também em relação ao primeiro movente imóvel cósmico. A pergunta é abordada no livro VIII da *Física*, onde Aristóteles sustenta que o animal é efetivamente um automovente, um ser automovido. Mas isso compromete nossa interpretação do livro Λ da *Metafísica*. Deve-se compreender que o movente do animal é o próprio primeiro movente imóvel ou que é apenas análogo ao primeiro movente imóvel?

Analiso igualmente essa questão, assim como a problemática do conjunto *De motu animalium* (*MA*), em P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristóteles et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007.

16 1, 698a4 ; 11, 704b2.

17 Ver notadamente o *DA*, II, 4, 415b10 ; 21-28.

18 9, 703a2 ; 10, 703a29.

19 Ver notadamente o *DA*, III, 9, 432a18-22 ; *MA*, 6, 700b10-11.

Não surpreende, portanto, que o *De motu animalium* faça várias vezes alusão à filosofia primeira, ou pelo menos a questões e argumentos que decorrem de problemáticas metafísicas.

Esse é o caso desde as primeiras linhas do tratado. No capítulo 1, de fato, Aristóteles recorda o princípio da imobilidade do primeiro movente:

> Em todo caso, aquilo que move a si mesmo é princípio dos outros movimentos; que ele tem por princípio aquilo que é imóvel e que o primeiro movente é necessariamente imóvel já o estabelecemos previamente, quando tratamos do movimento eterno e quando foi necessário saber se ele é [existe] ou se não é [existe], e se é [existe], o que é. (*MA*, 1, 698a7-11)

Aqui, a expressão "aquilo que move a si mesmo" designa muito provavelmente o animal. Recordemos que a alma, compreendida como forma e como princípio ao mesmo tempo movente e organizador do que é vivo, é já um movente imóvel. Uma *forma* move, mas não se move. Aristóteles critica, no livro I do *De anima*, a teoria platônica da alma automotriz e enfatiza que devemos dizer com todo rigor que não é a alma que se move (que tem piedade, está encolerizada, aprende ou reflete), mas que é o homem que faz isso, *por* sua alma[20]. Nossa passagem pode, portanto, significar que um automovente deve ter um primeiro movente imóvel e, transpondo este princípio bem estabelecido ao animal, que o animal é um automovente cuja alma é o movente imóvel. Há, por conseguinte, dois moventes imóveis, independentemente mesmo do primeiro movente imóvel cósmico: o bem aparente (movente imóvel externo) e a alma (movente imóvel interno).

No entanto, essa tese tem igualmente desafios cosmológicos e metafísicos. O comentarista bizantino Miguel de Éfeso [séc. XII] comenta assim: "Ele [Aristóteles] mostrou igualmente no livro VIII da *Física* que o princípio daquilo que move a si mesmo é o não movido, ou seja, a alma, o princípio dos outros movimentos. Por outro lado, ele chama de "primeiro movente" o primeiro Deus" (104.7-9). Na sequência de Miguel (104.23-29), é necessário compreender que o propósito "geral" sobre o

20 *DA*, I, 4, 408b1-18.

movimento é tratado noutro lugar, sem dúvida na *Física*, VIII. Ainda que o primeiro movente imóvel não seja o único movente imóvel, dado que a alma e o bem aparente também preenchem esta função para o animal, não se concorda menos que o princípio da prioridade do movente imóvel, princípio aplicável a todos os primeiros moventes imóveis, é estabelecido noutro lugar, e de maneira transversal. Se admitimos que compete à filosofia primeira pronunciar-se sobre o estatuto do primeiro movente absoluto, então devemos igualmente reconhecer que a filosofia primeira formula ali um princípio essencial para esta ciência específica que é a psicologia ou investigação sobre a alma.

Aristóteles é mais alusivo em uma segunda passagem do tratado, nos capítulos 3 e 4:

> Mas é necessário ou não que haja algo que seja imóvel e em repouso fora do movido, e que não seja uma parte deste? É igualmente necessário que exista o mesmo para o universo? Considerar-se-á, sem dúvida, absurdo que o princípio do movimento esteja dentro dele. É por isso que aqueles que compartilham este julgamento verão que Homero teve razão ao dizer:
>
> *Mas vós não arrastarás dos céus à terra*
> *Zeus que está acima de tudo, ainda que vos fatigueis.*
> *Esforçai-vos todos, deuses e deusas!* [paráfrase da *Ilíada*, VIII, 20-22]
>
> Com efeito, aquilo que é absolutamente imóvel não pode ser movido por nada. Eis como se resolve a dificuldade sobre a qual se tem discutido por muito tempo: a possibilidade ou impossibilidade que a organização seja dissolvida, se ele estiver suspensa por um princípio imóvel.
> No que concerne aos animais, não obstante, é necessário que haja não somente algo que seja imóvel desta maneira, mas também algo de imóvel dentro mesmo dos seres que se movem localmente – aqueles que movem a si mesmos (porque é necessário que haja neles, por um lado, aquilo que é repouso e, por outro lado, aquilo que está movimento) –, alguma coisa sobre o que aquilo que se move tomará seu apoio para se mover, por exemplo, quando ele move uma de suas partes. De fato, uma parte se apoia sobre uma outra

como sobre qualquer outra coisa que permanece imóvel. (*De motu animalium*, 1, 699b32-700a11)

Trata-se aqui de comparar as condições do movimento animal com aquelas do movimento do Céu Nos dois casos, o movimento supõe que alguma coisa esteja em repouso. Todavia, no animal é necessário um princípio imóvel interno capaz de exercer uma força para mover o conjunto do corpo, e esse ultimo deve poder se apoiar sobre um corpo em repouso, que lhe sirva de ponto de apoio (água, areia, ar, terra). Existe, portanto, uma diferença radical entre o animal e o universo.

Com efeito, se a situação atual do universo fosse o resultado de um jogo de forças, não seria absolutamente impossível que se produzisse um movimento que seria de uma potência tal que a Terra, sendo o suposto ponto de apoio desse jogo de forças, fosse deslocada do seu lugar. Pode-se mesmo supor que o conjunto dos corpos que estão sujeito a essas forças – externos ou internos – fosse dissolvido. No entanto, trata-se de um argumento pelo absurdo, pois a estrutura do universo e os corpos que lhe são propriamente as partes são indestrutíveis. Por conseguinte, o princípio imóvel do movimento do universo não pode estar dentro dele e dever ser, não relativa, mas absolutamente imóvel. O princípio da exterioridade e da imobilidade do princípio é aplicável, portanto, ao mesmo tempo ao universo e ao animal, os corpos sendo movidos apenas quando um ser animado os põe em movimento. É necessário supor, contudo, para que o universo se mova sem se dissolver, que o seu princípio imóvel é um primeiro movente e que não é um ponto de apoio material partir do qual seria exercida uma força, como num efeito de alavanca.

Se não conhecemos o livro D da *Metafísica*, não há qualquer possibilidade de compreendermos as intenções escondidas dessa passagem[21]. Esse é mais um sinal da dependência implícita do *De motu animalium* em relação aos resultados da investigação metafísica. Esta última permite, de resto, dar um sentido satisfatório à citação livre de Homero[22]. No texto da *Ilíada* Zeus dirige-se às divindades para proibir-lhes que tomem partido na guerra de Tróia e ameaça lançá-las ao Tártaro. Se tentassem arrastar

21 Como assinala M. Burnyeat, em sua análise rápida das alusões metafísicas do *MA*, em sua obra citada acima .

22 *Iliade*, VIII, 20-22, texto igualmente mencionado por Platão no *Théétète*, 153c.

Zeus para a terra apreendendo a corda de ouro que une o céu à terra, seria ele que os faria subir, e consigo a terra e o mar. O mundo estaria, então, suspenso nos ares, atrelado ao Olimpo. Essa citação ilustra a potência incomensurável e não-relativa do primeiro movente imóvel, o que exclui que expliquemos o movimento e a estabilidade global do universo por um jogo de forças mecânicas. Não se explica o movimento do universo em comparação com meios propriamente humanos: o primeiro movente imóvel, como Zeus, está "acima de tudo".

Por último, não é impossível, como notaram certos comentaristas, que o verbo *êrtêtai*, na fórmula "se ele *é/está suspenso* por um princípio imóvel" (l. 5-6), faça alusão a um texto que citarei mais longe, *Metafísica*, Λ, 7, 1072b13-14: "é por um tal princípio <isto é, pelo primeiro movente imóvel> que são/estão suspensos (*êrtêtai*) o céu e a natureza". Nota-se que Aristóteles usa a mesma expressão a propósito da maneira como as diversas qualificações de uma substância se referem à substância primeira na *Metafísica*, Λ, 2,1003b17.

O argumento da prioridade do bem no *De motu animalium*, 6, 700b29-701a1

Chego agora à passagem do capítulo 6 que faz diretamente uso do argumento da prioridade do bem. O problema do capítulo é explicar como a alma move o corpo. Como eu disse, o animal é movido pela sua alma e isso se dá com vistas a um fim. Este movimento se efetua sob o efeito conjunto de duas faculdades: o desejo e uma faculdade cognitiva (reflexão, imaginação ou sensação). O movimento local do animal é, portanto, a consequência de um desejo preparado por uma representação. Esta conjunção é, no animal racional, a decisão (*proairesis*), ou seja, a escolha de um bem prático tomado como fim. Este bem é o movente externo e o fim da atividade animal. Ele constitui, ao mesmo tempo, o limite (*peras*) deste último. O movimento animal distingue-se por este ponto do movimento ilimitado dos seres divinos.

A passagem que irá reter a minha atenção é a seguinte:

> Também é claro que aquilo que continua movido, sob o efeito daquilo que move sempre, move-se num sentido da mesma maneira que cada um dos animais, e em um outro

> sentido diferentemente, e isso se dá porque certos seres são sempre dirigidos, enquanto o movimento dos animais tem um limite. Além disso, o que é eternamente bonito e o que é bom verdadeiramente e a título primeiro – e aquilo não em tal momento e não em tal outro – é demasiado divino e demasiado nobre para ser relativo a outra coisa[23]. Por um lado, por conseguinte, o primeiro <movente> dirige sem ser movido e, por outro lado, o desejo e a faculdade desejante movem sendo ao mesmo tempo movidas.

Temos aqui uma história com três personagens: o Animal, o Céu e o Primeiro movente cósmico. A primeira frase tem por objeto comparar e distinguir os dois primeiros protagonistas. A analogia entre o movimento animal e o movimento do primeiro Céu sob o efeito do primeiro movente imóvel diz respeito a que, nos dois casos, o vivente se move não por um contato a que foi submetido, mas em virtude de um princípio que lhe é próprio, sob o efeito do desejo suscitado pelo bem. Todavia, o movimento do primeiro céu é contínuo e eterno, o que não é o caso do movimento dos viventes sublunares. De fato, o único movente que se pode vincular ao Céu é o primeiro movente imóvel, o único bem eterno, primeiro princípio absoluto imitado sem dúvida pelos intelectos das esferas celestiais, embora o bem que o animal visa seja de uma constância relativa porque é limitado no tempo. A presa deixa de ser um bem na hora em que o leão esteja repousando, e o fim uma vez que ele tenha sido alcançado – que se trate da satisfação de um apetite ou ainda de uma ação moralmente boa –, o movimento que ela suscitou atingiu o seu termo. Como diz o *De anima*, "o bem prático é aquele que pode ser outra coisa além daquilo que é"[24]. É neste sentido que "o movimento dos animais tem um limite" e que difere do movimento do Céu.

23 Eu traduzo "relativo à outra coisa", lendo, com M. Nussbaum, e seguindo o manuscrito P assim como a tradução de Guillaume de Moerbeke: *pros heteron*, melhor que *proteron*, proposto noutros manuscritos e tomado, por exemplo, por P. Louis dans son édition dês Belles Lettres, Paris, 1973. Eu não me pronunciarei aqui sobre o problema textual posto em relação a esta passagem, pois não é decisivo para a interpretação do argumento.

24 *DA*, III, 10, 433a29-30.

Segue-se o argumento da prioridade do bem, enunciado a propósito do primeiro movente imóvel. A sequência das ideias não é perfeitamente clara e a sintaxe do grego não é de grande socorro. O único indicador de inferência aparece com o *oun* da linha 35: "Por um lado, portanto, o primeiro <movente> move sem ser movido...". De acordo com uma primeira hipótese (a de Miguel [de Éfeso]), a passagem introduzida "por outro lado" seria uma explicação do caráter eterno do movimento celestial: o céu se move eternamente porque o bem que ele visa é sempre ou incondicionalmente bom, enquanto que os bens que visamos na ação são às vezes bons, às vezes não, às vezes moventes e às vezes não. Eu tenderia antes a pensar que se trata de um argumento adicional sobre a excelência do bem e [sobre] seu caráter de princípio primeiro, em oposição ao movente animal.

Parece, em todo caso, que o argumento serve para opor por um lado o animal e o Céu e, por outro lado o primeiro movente imóvel. A conclusão ("por um lado, portanto, o primeiro <movente> move sem ser movido..."), no contexto de um tratado sobre o movimento dos animais, sugere que a comparação refere-se ao animal mais que ao Céu. Pode-se com rigor dizer que o Céu move-se por "desejo", mas é necessário então notar que não é em virtude de uma faculdade irracional – como é o caso com o desejo animal –, mas isso ocorre ou devido à Inteligência das esferas, ou em virtude da tendência própria do elemento astral – o éter – que o faz realizar a translação circular. A dificuldade está no fato de que nesta fase a expressão "o primeiro motor" pode reenviar, ou bem ao primeiro motor imóvel, ou bem a este outro motor imóvel que constitui o objeto do desejo, o desejável. É de todo modo a este último que Aristóteles se dirige algumas linhas acima com a fórmula "o fim dos atos realizáveis"[25]. Assim, por proximidade, a expressão "o primeiro"– compreendendo "o primeiro motor"– me parece claramente designar este último tipo de "primeiro motor imóvel". O argumento parece então repousar sobre uma analogia implícita: do mesmo modo que o primeiro motor imóvel move sem ser movido, tendo em vista o fim prático, isto é, o objeto do desejo – move sem ser ele movido.

O essencial está na idéia que o Bem absoluto não é relativo a nada de outro. Esta tese se apóia sobre várias propostas explícitas ou implícitas que assim podemos reconstituir e organizar esquematicamente:

25 *MA*, 6, 700b 25.

(a) o bem/belo eterno é eternamente bom e belo;

(b) por conseguinte, ele não se torna aquilo que é, nem cessa de ser que é;

(c) por conseguinte, ele não é gerado;

(d) por conseguinte, ele é primeiro absolutamente;

(e) ora, aquilo que é primeiro absolutamente primeiro não é relativo a algo.

Para distinguir entre o primeiro movente imóvel e o animal, acrescentemos:

(f) ora, aquilo que tem seu bem e seu fim em qualquer coisa diversa de si é relativo a essa coisa;

(g) ora, o animal tem seu bem e seu fim em qualquer coisa diversa de si;

(h) por conseguinte, o animal é relativo a outra coisa diversa de si.

Em termos de psicologia e de movimento, isso significa que a faculdade motriz do animal não é um movente absolutamente primeiro e independente, mas um movente movido, na espécie: movido pela representação do fim que ele [o animal] se dá. Dir-se-á, por conseguinte, do desejo que ele é "um movente – movido"[26]. A sequência do texto explica isso muito efetivamente, em 701a4-6: "o animal é movido e desloca-se por desejo ou por decisão, após ter sofrido alguma modificação em virtude da sensação ou da imaginação". O desejo é movido no sentido em que pode receber uma alteração sob o efeito da sensação ou da imaginação. Neste sentido, ele é bem "relativo": o desejo, por existir com vistas a um fim e por consequentemente ser limitado, determinado por outra coisa distinta de si, é relativo[27].

Compreende-se assim a última frase da passagem: ao contrário do animal, o primeiro movente imóvel é para ele mesmo o seu próprio fim e o seu próprio bem, pois nenhum outro bem lhe é anterior. Portanto, ele produz o movimento sem ter necessidade de visar um fim e sem mesmo

26 Ver igualmente *MA*, 10, 703a5.

27 *De anima*, I, 3, 407a23.

ter necessidade de mover-se a si mesmo. De fato, o argumento da prioridade do bem ou do belo está carregado de subentendidos metafísicos. Numerosos textos confirmam isso.

Em primeiro lugar, a passagem tem uma conotação platônica indiscutível. O *Banquete* nos ensina, de fato, que aquilo que é bonito em si é absolutamente belo, bom, e primeiro, e isso continuamente. Não é, portanto, bom relativamente a outra coisa, ao contrário das coisas belas que participam dele[28].

Quanto à reciprocidade do fim, do belo e do bem, isso é um motivo recorrente da *Metafísica* de Aristóteles. Deste ponto de vista, a célebre página já citada do livro Λ tem um valor exemplar. Dou dela alguns excertos:

> Ora, o belo e aquilo que é desejável por si mesmo estão na mesma série; e o primeiro é sempre o melhor ou o que lhe é análogo. [...] Portanto, o fim move porquanto é objeto de desejo, e move as outras coisas por uma coisa que é movida. Se, portanto, uma coisa se move, pode também ser diferente daquilo que ela é. Por conseguinte, o primeiro deslocamento, mesmo sendo ato, pode ocorrer de outro modo, pelo menos enquanto é movimento: pode ser diferente de acordo com o lugar, ainda que não de acordo com a substância. Mas dado que há algo que move sendo ele mesmo imóvel e em ato, não pode ser diferentemente do que é em nenhum sentido. De fato, o deslocamento é a primeira forma de mudança, e a primeira forma de deslocamento é a circular, e esse é o movimento produzido pelo primeiro movente. Consequentemente, este movente é um ser necessário e, enquanto ser necessário tem a natureza do belo e, desta maneira, ele é princípio. [...] De tal princípio dependem, portanto, o céu e a natureza. (*Metafísica*, D, 7, 1072a34-b14 [tradução baseada naquela de A. Jaulin])

Reencontramos aqui vários pontos da argumentação do *De motu animalium*, 6: o belo é bom eternamente, e não de maneira provisória ou contingente; o fim move como objeto de amor ou de desejo; o movimento

28 *Banquete*, 210 e – 211 b.

do Céu é o primeiro deslocamento; o primeiro movente é ele mesmo imóvel. É claro, independentemente de qualquer hipótese sobre a cronologia dos textos, que temos a ver aqui com um *locus* comum aos dois tratados.

De outra parte, daquilo que é belo/bom e eterno podemos inferir que ele seja igualmente primeiro e não relativo. Essa é a passagem da proposição (c) [ele não é gerado] às proposições (d) e (e) mais acima [ele é primeiro absolutamente; aquilo que é primeiro absolutamente primeiro não é relativo a algo]. Aquilo que é princípio incondicionalmente, posto que sua existência é necessária, não tem princípio fora de si; ele é, portanto, absolutamente "primeiro".

Esta tese tem um aspecto axiológico e um aspecto propriamente ontológico. Do ponto de vista axiológico, pensa-se, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, que estabelece que aquilo que é divino e nobre está além de qualquer elogio, pois o objeto de elogio é relativo a algo de outro[29] e, de um modo geral, em todos os textos que identificam o final ao melhor. Do ponto de vista ontológico, não é necessário subestimar o peso da afirmação segundo a qual o belo/o bem, como princípio, é primeiro. Aristóteles deve, com efeito, estabelecer isso contra certos Acadêmicos influenciados pelo Pitagorismo – entre os quais o sucessor de Platão, Espeusipo –, que apoiavam que o belo/o bem, não primeiro, mas derivado. Assim, o vivente que chegou à maturidade é mais perfeito que a semente; o número e as perfeições que lhe são unidas vêm depois do um. Pode-se igualmente considerar que as superfícies e os volumes vêm depois do ponto e depois da linha, que são seus princípios. Aristóteles expõe a precedência do ato em relação à potência – assim, o sêmen provém de um homem em ato – e a auto-suficiência e a eternidade do bem e do belo. Ele faz isso especialmente em D, 7,1072b 30 ss. e N, 4, de que cito uma curta passagem:

> Tal é, portanto, a dificuldade: qual destas duas posições é necessário afirmar? Seria surpreendente que aquilo que é primeiro, eterno e autossuficiente ao ponto mais elevado não possuísse primeiramente, como um bem, estas mesmas propriedades: a autossuficiência e a autoconservação. (*Metafísica*, N, 4,1091b15-18 [tradução baseada em A. Jaulin])

29 *EN*, I, 12, 1101b12.

O bem, para Aristóteles, é princípio; portanto, não-gerado, pois é autossuficiente (tem, de fato, seu fim em si mesmo); portanto, é necessariamente primeiro: nada antecede aquilo que sempre é. A prioridade do bem (ou o seu caráter não relativo) é um princípio insuperável.

Assim, o princípio ou o argumento da prioridade do bem, elaborado sobre um plano metafísico contra aqueles que fazem do belo/do bem uma realidade derivada, encontra uma aplicação necessária na investigação relativa aos viventes sublunares.

Esse uso do argumento metafísico produz, no *De motu animalium*, resultados essenciais: ele mostra notadamente, por antinomia ou negativamente, que o desejo animal não é primeiro, e que é relativo. Ele encontra o seu bem fora de si e este bem não é eterno. As ações do animal têm um limite, por um lado porque isso é próprio das atividades relativas a um fim distinto delas mesmas (*De anima*, I, 3,407a23), e por outro lado porque a ação animal é limitada no tempo. Ora, tudo isso é estabelecido por contraposição: há um primeiro movente imóvel final, para além dos bens específicos, que é primeiro, que tem o seu fim em si mesmo e que é eterno. O argumento metafísico opera, portanto, negativamente: ele marca a diferença entre as realidades sublunares e aquilo que realiza o axioma da prioridade da bem de maneira eminente e absoluta, ou seja, o primeiro movente imóvel.

Conclusão

A intrusão do argumento da prioridade do bem em um domínio que dispensa a psicologia e a biologia revela a dimensão instrumental da filosofia primeira. Isso não significa, evidentemente, que a metafísica se reduza a esta função: ela a assume sem estar submetida a um fim epistemológico que seria diverso de si mesma. Há, em todo caso, uma axiomática subjacente na ontologia de Aristóteles, as regras de uso dos conceitos transversais. Ora, essas regras são operacionais nos diferentes domínios do saber, incluindo-se aí quando têm uma função negativa: mostrar a diferença entre as propriedades dos entes sublunares e as do primeiro movente.

Como sabemos, Aristóteles inspira-se em Heráclito para detectar beleza e divindade nos seres menos nobres do nosso mundo[30]. Assim como Heráclito recebia os seus visitantes na sua cozinha assegurando que "aqui também há deuses", do mesmo modo a prioridade do bem transparece até no movimento animal, e a metafísica até nas ciências da natureza. O paradoxo é que fazendo, neste caso, um uso negativo das teses metafísicas relativas ao primeiro movente imóvel, Aristóteles insiste muito claramente sobre a imanência dos princípios que estão operantes no mundo sublunar.

30 *Das partes dos animais*, I, 5, 645a17-23.

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA ONTOLOGIA DIGITAL

Rafael Capurro[1]

Trad. Soraya Guimarães

Vivemos em culturas digitais. A técnica digital impregna a vida cotidiana e laboral, a política e a economia, a investigação científica, a administração pública, a educação etc. Apesar da relação entre técnica e cultura sempre haver sido muito estreita na evolução da humanidade, o que caracteriza nossa situação atual é que isto ocorre globalmente e quase simultaneamente, em todo nível, e com relação a uma técnica, a digital, que se desenvolveu em curto tempo e assim segue a uma velocidade vertiginosa. As culturas digitais são parte de uma cultura global pela qual nem todos os seres humanos estão influenciados por ela da mesma forma. Usa-se o termo brecha digital para designar o problema do acesso à internet a qual é somente um aspecto da diferença entre países e grupos de países mais ou menos desenvolvidos ou entre grupos dentro de uma mesma sociedade. No entanto, o que caracteriza mais profundamente nossa situação atual não é simplesmente o fenômeno da internet ou de algum de seus serviços como ser a *World Wide Web* ou correio digital, se não mais profundamente a "crença" como a chamaria Ortega y Gasset, de que todos os fenômenos podem ser vistos, analisadas, construídos e manipulados sob a condição de que possam ser digitalizados. Num nível diário esta crença tem efeitos muito banais: se alguém não está presente na rede é como se no existisse! Se esta interpretação do *Zeitgeist* (espírito da época) é correta podemos dizer que hoje vemos a realidade no horizonte de sua digitabilidade.

Seguindo um dos caminhos do pensar abertos por Martin Heidegger, distingo entre ontologia, ou também "ontologia fundamental", no sentido de compreensão do ser (do homem), e metafísica, ou seja, a concepção

---

1 Professor (Emeritus) em Ciência da Informação e Ética da Informação, Universidade dos Medios de Stuttgart Alemanha (1986-2009).

do ser dos entes a qual não reflexiona criticamente sobre suas condições de possibilidade no conhecimento humano como assim indica Kant ou a existência humana como faz Heidegger (Heidegger 1991). Se a metafísica está baseada na finitude do conhecimento e existência humanas, sendo, portanto, uma ontologia, se se vê como marco provisório da compreensão do ser, também é este o caso das "formas simbólicas" como as pensou o filósofo kantiano Ernst Cassirer (Cassirer 1994). Heidegger e Cassirer foram adversários na famosa disputa de Davos em 1929 (Heidegger 1991). Cultura e técnica entendidas como processos formativos simbólicos ou materiais são fenômenos ônticos ou categoriais. "Todo instrumento novo", diz Cassirer, "criado pelo homem, significa então um novo passo não somente para a formação do mundo exterior, mas também para a formação de nossa autoconsciência." (*Jedes neue Werkzeug, daß der Mensch findet, bedeutet demgemäß einen neuen Schritt, nicht nur zur Formung der Außenwot, sondern zur Formierung seines Selbstbewusstseins* Cassirer 1994, Bd. 2, S. 258). Em outras palavras, cultura e técnica estão baseadas, de acordo com a tese que irei esboçar, em uma interpretação do ser, sendo possível também pensar o conceito de cultura em sentido ontológico, buscando assim um caminho comum a Heidegger e Cassirer.

O que é o ente? Esta pergunta fundamental da metafísica não pode ter uma resposta definitiva a partir da perspectiva de um conhecimento finito sem cair na ilusão essencialista. Isto tem conseqüências para a problemática de como pensar uma cultura digital. Uma ontologia digital é uma interpretação possível do ser dos entes vistos desde sua digitabilidade. No entanto, tal ontologia corre sempre o perigo de transformar-se em uma metafísica digital no momento em que acredita ser a verdadeira ou única resposta à pergunta pelo ser. A ontologia digital é uma possível compreensão do ser por parte do conhecimento humano finito. Todas as regiões ou esferas dos entes são concebidas então como digitais.

Utilizo a fórmula *esse est computari* para caracterizar a interpretação digital do ser que creio que é a dominante atualmente. Esta fórmula se assemelha a de George Berkeley "seu ser [ou das coisas, RC] é ser percebido" (Their *esse* is *percipi*) (Berkeley 1965, p. 62), no entanto não deve interpretar-se no sentido de que tudo é puramente virtual ou que as coisas consistem essencialmente em bits, ou que se poderia denominar pitagorismo digital. A fórmula quer dizer o seguinte: acreditamos hoje haver compreendido algo em seu ser quando o analisamos somente na base da

sua possibilidade de ser quantificado como o concebe a ciência moderna, mas também contanto que tal quantificação se baseie no meio digital. Também poderia variar-se esta fórmula dizendo *esse est informari* ao passo que o processo de entender o ser dos entes se concebe como um processo de "informação" digital. A rede digital global é a perspectiva a partir da qual experimentamos e formamos atualmente o que a metafísica chama, segundo Heidegger, "o ente em sua totalidade" ("das Seiende im Ganzen").

A origem deste projeto ontológico pode ser buscada, seguindo pistas abertas por Heidegger, na metafísica grega e em suas posteriores transformações por correntes e autores tais como o neoplatonismo, os escolásticos, Raimundo Lullus, Pascal, Descartes, Leibniz, os empiristas ingleses e os pragmáticos do século XIX e XX, mas também em revoluções científicas e técnicas em particular dos últimos séculos, como a teoria da evolução, a mecânica quântica, a biologia molecular e, por certo, a técnica computacional. No marco desta breve contribuição a uma ontologia digital somente me referirei à origem grega, esboçando em um segundo momento as características de tal ontologia.

A origem grega

Os signos 0/1, que são a base da atual técnica digital, têm um sentido diferente no contexto de uma teoria da transmissão de sinais que, por exemplo, numa ou de uma interpretação cabalística de seus significados na qual falaríamos melhor de símbolos. Comecemos então refletindo sobre a categoria de signo. Pertence tal categoria ao ente enquanto tal num sentido metafísico ou é uma propriedade de um tipo de ente, de um agente, divino, humano ou de outro tipo? A filosofia clássica a pensa no primeiro sentido enquanto que todos os entes estão relacionados hierarquicamente o qual, como vê claramente Heidegger em "Ser e tempo", tem sua medida ontológica oculta numa concepção do tempo que dá primazia ao presente e consequentemente ao ser como presença permanente. O máximo ente é paradoxalmente um signo ou um pensar que se indica ou se pensa a si mesmo, "*nóesis noéseos nóesis*" disse Aristóteles (Met. XI, 9, 1074 b 34), permanecendo imutável em sua autopresença e auto-assinalamento. No entanto, também é certo que se pode interpretar a metafísica clássica como um sistema comunicacional de agentes tomando uma perspectiva mais

própria da modernidade na qual os signos têm um papel central dentro de um sistema de agentes comunicacionais (Capurro 2009b).

Recordemos a análise heideggeriana de "Indicação e signo" ("Verweisung und Zeichen") em "Ser e tempo". Heidegger escreve, seguindo a análise de Husserl, que "signo" ("Zeichen") "é uma "característica" de todos os entes em geral" (Heidegger 1976, 77) podendo-se distinguir outros tipos de "indicação" ("Verweisung") como, por exemplo, sinais de trânsito, bandeiras etc. O conceito de "indicação" está aparentado com o de "relação" ("Beziehung"). O importante nesta análise é que Heidegger escreve que ainda o conceito formal de "relação" e, por conseguinte, o de signo, tem seu fundamento ontológico na de "indicação" ou seja na relação mundana e pragmática a qual pertence o conjunto dos "instrumentos" ("Zeug") que usamos na vida diária. Em outras palavras, nosso "ser-no-mundo" consiste (mesmo que não somente) em estar imersos numa "relação de indicações" ("Verweisumgszusammenhang") as quais são uma característica ontológica dos "entes-à-mão" ("Zuhandenes"). O oposto disto é a visão cartesiana do mundo como "res extensa" e do ser humano como "res cogitans".

As diferenças entre signo, sinal e símbolo assim como entre signo e indicação quase desaparecem na modernidade enquanto que são reduzidas a meras relações formais, desligadas de seu fundamento pragmático mundano. Se tomarmos o caso dos signos 0/1 no contexto computacional podemos comprovar que não são tais signos os que se transmitem senão correntes elétricas, as quais são interpretadas por nós como 0/1. Este código é então nosso aporte à constituição do projeto ontológico digital. Isto não quer dizer que todos os fenômenos são reduzidos a uma lógica binária visto que com base em tal código se podem, por exemplo, calcular relações de *fuzzy logic* não menos que fenômenos de mecânica quântica e as linguagens naturais. Deixemos aberta a possibilidade de um novo código fundamental baseado em fenômenos quânticos, o qual foi esboçado no marco de uma "teoria quântica da informação" (Lyre 1998), e com ela a possível invenção de um computador quântico, o qual daria lugar não somente a uma cultura, mas também a uma ontologia quântica entendida esta última como uma nova relação fundamental do ser humano com o mundo.

Para investigar as origens da ontologia digital tomo como ponto de partida o seguinte texto do curso de Heidegger do semestre de inverno de 1924/1925:

> Dabei ist zu beachten, dass für Aristoteles die primäre Bestimmung der Zahl, sofern sie auf die *monás* als die *arché* zurückgeht, einen noch viel ursprünglicheren Zusammenhang mit der Konstitution des Seienden selbst hat, sofern zur Seinsbestimmung jedes Seienden ebenso gehört, dass es ‚ist', wie dass es ‚eines' ist; jedes *on* ist ein *hen*. Damit bekommt der *artithmós* im weitesten Sinne – der *arithmós* steht hier für das *hen* – für die *Struktur des Seienden überhaupt* eine grundsätzlichere Bedeutung als ontologische Bestimmung. Zugleich tritt er in einen Zusammenhang mit dem *lógos*, sofern das Seiende in seinen letzten Bestimmungen nur zugänglich wird in einem ausgezeichneten *lógos*, in der *nóesis*, während die geometrischen Strukturen allein in der *aisthesis* gesehen werden. Die *aisthesis* ist das, wo das geometrische Betrachten halt machen muss (*stésetai*), einen Stand hat. In der Arithmetik dagegen ist der *lógos*, das *noein*, am Werk, das von jeder *thesis*, von jeder anschaulichen Dimension und Orientierung, absieht" (Heidegger, 1992, p. 117).

Deve-se prestar atenção que para Aristóteles a determinação originária do número, enquanto que ele faça referência a *monás* como *arché*, tem uma relação muito mais originária [que a da aritmética como subjacente à geometria, RC] para a constituição do ente mesmo, dado que tanto o "é" como o "é uno" pertence à determinação ontológica de todo ente. Cada *on* tem um *hen*. Com base nisto, o *arithmós* em sentido amplo – o *arithmós* ocupa aqui o lugar do *hen* – adquire um significado fundamental como determinação ontológica da estrutura do ente em general. Ao mesmo tempo o número entra em relação com o *lógos* enquanto que o ente somente é acessível em suas determinações últimas através de um *lógos* ótimo, na *nóesis*, ao passo que as estruturas geométricas são vistas somente na *aísthesis*. É nesta última onde a observação geométrica deve deter-se (*stesetai*), tendo ali seu lugar. Na aritmética, pelo contrário, é o *lógos*, o *noein* o que entra em jogo, prescindindo de todo tipo de percepção sensorial assim como de orientação." (Tradução do autor neste e nos trechos seguintes).

O separar (*khorizein*), escreve Heidegger, é para Aristóteles o "ato fundacional da matemática" (Heidegger, 1992, p. 100). É curioso que seja Aristóteles quem fala de "separação" se pensarmos que normalmente isto é atribuído a Platão. As *mathematiká* são algo extraído dos entes

naturais (*physei ónta*). O matemático retira algo de seu lugar (khóra). Para Aristóteles não existe um lugar celestial (*tópos ouranós*) para os números. La diferença entre geometria e aritmética consiste em primeiro lugar em que a *monás* não é posta (*ousía áthetos*) como é o caso do ponto (*stigmé*). A *monás* simplesmente é. Os pontos precisam ser colocados. Os lugares pertencem aos entes. Cada ente tem seu lugar: o fogo acima (*áno*), a terra abaixo (*káto*) etc. Estas determinações têm para Aristóteles em parte um sentido absoluto, mas em parte também uma relação 'para nós' (*pros hemais*), quer dizer, dependem de onde nos encontramos.

O lugar (*tópos*) é difícil de definir. Começamos a ser conscientes dele quando vemos algo que se move. O lugar é o limite do *periekhon*, quer dizer, do que limita a um corpo. O mundo segundo Aristóteles está orientado na forma absoluta (há um acima absoluto etc.). Heidegger chega à conclusão de que o lugar tem uma dynamis enquanto que é a "possibilidade da pertença correta de um ente" ("Möglichkeit der rechten Hingehörigkeit eines Seienden"). O lugar pertence ao ente como seu "poder ser presente" ("Anwesendseinkönnen") no sentido de um "poder ser aí" ("Dortseinkönnen"). O ente existe, quando existe aí (Heidegger 1992, p. 109). Heidegger analisa desde aí a gênesis da geometria e a aritmética. Se excluímos o tópos e consideramos somente as posições e orientações possíveis entramos no campo da geometria. O geométrico é aquilo que não está em seu lugar. As pérata não podem ser entendidas então como os limites de um corpo físico, mas sim adquirem sua característica peculiar com base numa thesis. Mas, isto não quer dizer que as formas mais complexas sejam simplesmente compostas por limites como serem os pontos. As linhas, por exemplo, não se constroem a partir dos pontos visto que entre dois pontos existe sempre uma linha (*grammé*). Aristóteles e Platão se encontram neste ponto, segundo Heidegger, "em oposição total": "É certo que os pontos são as *arkhai* do geométrico, mas não no sentido de que ao somá-los se possa construir uma forma geométrica." (Heidegger 1992, S. 111). Falta um "tipo determinado de relação" („bestimmte Zusammenhangsart"). Algo semelhante acontece na aritmética onde a monás não é um número. O primeiro número é o dois. Porém, dado que na *monás*, a diferença dos elementos geométricos, não implica uma *thesis*, a relação de um conjunto aritmético é distinta do caso dos pontos. Ambas formas de multiplicidade e de relação reticular são diversas. Em que sentido? Seguindo a análise aristotélica no

quinto livro da Física (Phys. V, 3), Heidegger distingue diversas formas de relação:

- *kháma*: ao mesmo tempo; quando as coisas se encontram em um lugar;
- *khóris*: separado; quando algo está em outro lugar;
- *háptesthai*: tocar-se (em um lugar);
- *metaxý*: entremeio (ou meio, no sentido, por exemplo, de um rio no qual se move um barco);
- *ephekhés*: o seguinte; entre o que está antes e o que segue não há algo entremeio que seja do mesmo gênero (ou do mesmo origem ontológico) ("Seinsabkunft") que o relacionado em uma rede. Por exemplo, as casas numa rua estão em uma fila mas, seu meio comum não é, por sua vez, uma casa. Este é o tipo de relação reticular das mônadas, entre elas não existe nada. Se tocam mas não como no caso da *syneches*;
- *ekhómenon*: o que se conserva, um depois de outro que se mantém e se tocam e cujos extremos se tocam em um lugar como por exemplo um cabo e uma tomada;
- *synekhés – continuum*: aqui não há um entremeio; se trata de um *ekhomenon* porém sem um entremeio ou também de um *ekhómenon* originário. Por exemplo, quando os limites de uma casa são idênticos ao de outra casa. Esse é o modo reticular de relação entre os pontos que conformam uma linha.

Todo ente (*ón*) é um *hen*. No caso da geometria a percepção (*áisthesis*) é indispensável, ao passo que na aritmética ou *lógos* prescinde de todo tipo de posição (*thésis*) assim como também de toda intuição sensorial ("Anschauung"). As coisas enquanto que são uma, pertencem umas as outras ou são parte de uma rede no sentido da *epekhes*, quer dizer que não é necessário que se toquem, porém tampouco é necessário que exista algo entre elas (Heidegger, 1992, p. 113-116).

Assim como os gregos separaram os números de sua relação com os entes naturais (*physis*) também, segundo minha tese sobre o origem da ontologia digital, nós os separamos atualmente de sua relação com o espírito (*nous*) e corpo humanos, porém em vez de colocar-los num lugar teológico

fazemos deste um lugar tecnológico. quanto somos nós quem interpretamos o ser, o tempo entra sempre em jogo, visto que somos entes temporais (Heidegger 1992, p. 632). Heidegger vê a possibilidade de interpretar o ser do "Dasein" a partir da perspectiva do mundo ou vice-versa e se decide por interpretar o mundo a partir do "Dasein". A razão por esta opção é que o "Dasein" tem sua temporalidade própria que não é idêntica a do mundo. "O sentido mais imediato do ser", escreve Heidegger, é o presente ("das Gegenwärtige") (Heidegger 1992, p. 633). Porém para nós também o passado e o futuro são modos de ser que não correspondem ao ser do mundo com seu caráter presencial: "O ser do mundo é presença" ("Das Sein der Welt ist Anwesenheit") (Heidegger 1992, p. 633). A apropriação do ente desde uma perspectiva lógica e digital tampouco se adéqua à interpretação do ser do "Dasein". Porém se vale o contrário: o ser das relações lógicas e digitais pode esclarecer-se com base numa interpretação do ser do "Dasein" que leva em conta (não somente mas, também) "o sentido mais imediato do ser" ou seja a presença ("Anwesenheit").

Resumo. Os pontos têm um lugar e podem diferenciar-se uns dos outros. Os números não têm lugar, mas se diferenciam entre si. Ambos, os pontos e os números, são separados do ente natural (*physis*), o qual significa que não tem uma existência própria como crê Platão. O ente digital enquanto digital implica a separação da estrutura do número dos entes naturais, e separa também, para tanto, o ente de seu lugar natural. O ente digitalizado, o ente em sua potencialidade de ser digitalizado não tem um lugar próprio ou é atópico enquanto que concebido como número. Esta é uma condição de possibilidade para a invenção de uma técnica que omite justamente a perspectiva do lugar, em contraposição, por exemplo, a uma biblioteca que se constitui com base na matéria (*hylé*) dos livros. No entanto, também a escrita produz uma atopicidade, dado que os livros podem tomar outro lugar.

A atopicidade do *lógos* é uma característica estranha que talvez constitua um ponto chave no que Platão se diferencia dos sofistas. Platão sempre recalca o caráter situacional do *lógos* a diferença da escrita, como o expõe no "Fedro" precisamente com o mito da invenção da escrita. Para Platão o número tem um valor ontológico maior que o *lógos* visto que está menos unido à matéria. Também por isto o número pode captar melhor o *eidos* das coisas ao passo que o *lógos* está mais próximo do perceptível com os sentidos. Aos sofistas interessa a possibilidade de negociar com o *lógos*

onde e quando seja mais conveniente o separando assim da situação tópica dialética. Isto indica também que a partir do ponto de vista Platônico, o *lógos* oral sofista não está menos separado de um lugar que o *lógos* escrito. Aristóteles toma esta intuição sofista, mas sem compartilhar a prática de poder subjacente. Ademais o caráter atópico do *lógos* permite que a *téchne*, ou seja o saber como se produz algo artificialmente, e a *poiesis*, ou seja o próprio processo de produção de entes artificiais, separem de seu lugar própio ao ente natural com seu *hylé*.

É assim que com base na relação reticular os números têm a possibilidade de ser localizados? Mais parece ser que eles estão sempre em algum lugar mas, não exclusivamente num só lugar. Em outras palavras, os números se encontram na interseção entre *hylé*, ponto e *lógos*. E o que acontece então com a diferença que faz Heidegger entre monás e hen? Se o *hen* é próprio dos entes naturais, podemos entender desde aqui tanto o adágio escolástico *ens et unum convertuntur* (em grego: *on kai hen*) assim como também o adágio "o um e o todo" (*hen kai pan*). Também podemos comparar a diferença entre ente e não ente com a diferença entre *monás* e 0. Primeiro temos o mundo natural e em segundo lugar aquilo que é atópico (*átopos*) e sem mundo e que surge devido ao processo de separação (*khorízein*). O resultado é um esquema com diferentes níveis de abstração ou de separação do ente natural:

- ente natural (*physei ónta*): determinado pela unidade, lugar e posição (*hen, tópos, thetós*);
- ponto (*stigmé*): determinado pela atopicidade e a posição (*átopos, thetós*) assim como pelo toque (*synekhés, continuum*);
- A unidade (*monás*): determinada pela atopicidade e aposicionalidade (*átopos, áthetos*).

Esta separação se realiza hoje como uma ‚in-formação' ou produção do número e ou ponto no meio digital.

Esboço de uma ontologia digital

A pergunta que surge é de que maneira nos habitamos num mundo que é interpretado ontologicamente desde este horizonte? Os gregos – ou

mais precisamente: Platão y Aristóteles – se orientaram com o *lógos* e desenvolveram uma ontologia. O *lógos* controla os diferentes níveis hierárquicos, sendo ele quem finalmente conhece a *monás*, ou seja, o *hen*. Heidegger faz alusão à discussão do *ón* como *hen* em Parmênides. A frase "tudo o que é, é um" (*hen ón to pan*) tem uma história complicada com relação à esfera parmenidiana, sendo um ponto importante a diferença entre unidade como totalidade de partes e unidade como algo que antecede a tal totalidade (Heidegger 1992, p. 457). Expresso em grego, se trata da diferença entre *hen* como *páthos epítois méresi* (ou também: *synekhés ek póllon méron ón*) e *hen alethós*, ou unidade primária. Isto tem como conseqüência que o *ón* como *hen* (*alethós*) não é idêntico ao *hólon* no sentido de totalidade constituída por partes. Se o *hólon* não é então constitutivo do *ón*, tampouco pertencem a este a gênese e a *ousía*, visto que o devir chega a sua perfeição no sentido de uma totalidade que culmina num ente terminado e completo. Porém onde não há devir nem tampouco ser há um *ón*. A tese de Parmênides leva a uma contradição, como o indica Heidegger neste comentário sobre Platão.

Dado que Platão pensa no horizonte do *hen* e dá ao me *ón* um lugar no todo, surge a pergunta como pensar o *me ón* no horizonte digital? O que é uma impressão digital? Ela mostra algo passado (*me ón*) do digital. Talvez nos vejamos confrontados no caso da ontologia digital com um Parmênides ao revés. Ao passo que no caso de Parmênides o hólon – ou seja a totalidade no sentido de totalidade composta de partes – se desprende do *ón*, não havendo então mais possibilidade de gênesis e *ousía*, no caso da ontologia digital se trata do desprendimento do *hen* do *ón*, que nos dá então a gênesis e a ousía porém não o "ser" e a "totalidade" (*pan*). A pergunta que surge então é se a ontologia digital permite ver somente a *monás*, mas não o *hen* (*alethós*)?

A técnica digital possibilita uma nova forma de atopicidade dos números. Como vimos, os números não têm um lugar fixo ou são atópicos, mas podem estar em qualquer lugar ou, para ser mais preciso, se encontram num lugar, porém não são dependentes do mesmo por natureza. Os números, para dizer paradoxalmente, têm um lugar e são atópicos. Se considerarmos que aos parâmetros de espaço e tempo se soma agora o meio digital, o resultado é a constituição do que podemos chamar o ente digitalizável. Que papel tem nesta ontologia a rede digital? Creio que utilizamos atualmente o conceito de rede de maneira exagerada. A pergunta é

se a rede constitui ontologicamente um novo fenômeno. O mundo digital é mundo e não é mundo, é local e global. O ser humano não tem somente a possibilidade de buscar a permanência frente a um ente perene, mas também a de existir em relação a um ente que é produzido pela *téchne monás*, ou seja, por um saber produtivo da unidade numérica. O que acontece quando conectamos o *lógos* com a aritmética tecnologizada? A possibilidade de que o *lógos* se separe do ente natural, ou seja, da voz (*phoné*) se mostra na discussão do Sócrates Platônico com os sofistas no "Crátilo" em relação com o debate *physei/thesei*.

Na ciência da informação se usa o conceito de *information retrieval*, ou seja, da recuperação da informação (Capurro 1986). Como se diferencia a recuperação lógica da recuperação matemática do ente? Se os entes naturais nos incitam a partir de si próprios a dar uma resposta, de que forma o fazem os entes artificiais? A resposta Platônica a esta pergunta é que o fazem enquanto que somos nós quem ao construir-los nos abrimos primariamente ao chamado das *idéa* as quais imitamos. Esta é a solução Platônica ao que chamamos criatividade: as idéias são paradigmas da produção de entes artificiais. Para Aristóteles, por sua vez, o que nos rege originariamente é o ente natural, do qual se separam os *lógoi*. O número e o *lógos* deixam aparecer o ente de uma maneira diferente da aparição natural. Eles permitem também outra forma de ser dos entes enquanto que estes são produzidos a partir do *lógos* do número. Trata-se de uma produção com base numa *téchne* que é ontológica, monadológica e aritmológica. A conjunção destas três formas é a produção do ente onto-aritmológico. Isto tem como conseqüência que os mesmos entes naturais (*physei ónta*) não somente se tornam presentes de modo diferente, mas que são percebidos ontologicamente de um modo diverso. Em outras palavras, a técnica onto-aritmo-lógica deixa ser o ente de um modo diverso ao da *physis* assim como das outras formas conhecidas até agora de separação como são o ponto e o número. Qual é a relação do ente onto-aritmo-lógico com o lugar? Tal ente está num lugar, porém não depende ontologicamente do mesmo.

Um meio eletromagnético ou, para dizer de maneira mais genérica, um microprocessador, que consta de um semicondutor e de corrente elétrica, pode elaborar signos discretos, por exemplo, na forma de alta ou baixa voltagem. A técnica digital trabalha com base nos signos 1/0 os quais são, como indicado no começo, nosso aporte simbólico. O microprocessador não tem nenhum conhecimento de tais signos. Podemos falar

dos microprocessadores como de uma massa na qual algo se imprime. *To ekmagéion* chamavam os gregos neste sentido, por exemplo, a cera ou o gesso. O resultado é *to ekmágma*, ou seja, a cópia do que se imprime. Este processo de impressão material tem também um sentido epistemológico enquanto que é o *lógos* ou a idéia quem se imprimem na alma (*psyché*) através de processos sensoriais. Ambos os sentidos, o material y o epistemológico, estão intimamente relacionado ao conceito latino de *informatio* e à sua historia posterior (Capurro 1978). *Mageia* significa algo mágico. Platão fala do *ekmagéion* num famoso texto do "Timeo" referindo-se à *khóra*, ou seja, a um meio capaz de receber a impressão de todos os entes, e a chama a "ama do devir" (Tim. 52b). Ela tem que estar livre de todo tipo de imagens (*eidos*) se quer "receber o que é capaz de gerar (*géne*)" (Tim. 50e). Platão afirma que todo tem que ter seu lugar (*tópos*) e seu meio (*khóra*) e que se "algo que não está nem na terra nem no céu, simplesmente não existe" (Tim. 52b). Isto vale também para o ente digital o qual precisa de um meio para existir e mover-se sendo então os microprocessadores o meio eletromagnético como uma *khóra* que recebe o ente digital aritmológico. A ontologia se orienta em direção ao *lógos* ou ao *ón legómenon*, ou seja, ao ente tal como este se apresenta como algo sobre o que se pode dizer algo. Aqui está a diferença com a ontologia digital a qual se orienta pela *monás* ou pela *mathematiká*, porém não em general, mas sim enquanto que estas – as mônadas ou unidades – estão ligadas tecno-lógicamente ao meio digital. A expressão ontologia digital, vista assim, é um oximoro. Melhor seríamos falar de ontoaritmética digital.

Para Aristóteles o *hypokéimenon* é o que está subjacente com relação ao *légein*, ou seja, algo que está pre-compreendido antes do falar. Porém o que acontece quando este caráter fundamental do ser não tem sua origem no *lógos*, mas sim no *arithmós*? E ainda mais, quando o *arithmós* é concebido tecno-lógicamente? O que subjaz ao contar? O que possibilita o contar? Simplesmente *a monás* enquanto que ela não é posta (*áthetos*). Segundo Aristóteles o *hen* é um princípio o qual podemos recorrer até o ponto de vista do contar (*arithmós*) (Met. V, 1016b 18ss). Porém o *hen* é um meta-predicado visto que o que percebemos como *hen* é diferente de acordo com o ente em questão. Se o que contamos pertence ao indivisível (*adiáireton*) e o não-visto (*átheton*), então a unidade da *monás* é também indivisível. Uma linha é divisível em uma direção, a superfície no dois etc.

Aristóteles faz, ademais, a seguinte distinção: O ser do *hen* pode ser entendido a partir do ponto de vista do número, do *eidos* ou da analogia:

- *hen* a partir do ponto de vista do número tem a ver com a *hylé*;
- *hen* a partir do ponto de vista do *eidos* tem a ver com o *lógos*, ou com o schema tes *kategorías*;
- *hen* a partir do ponto de vista da analogia tem a ver com a relação do uno com o outro.

Segundo Aristóteles o ponto de vista do número é a dimensão fundamental (Met. 1016 b 30ff). O que é uno a partir do ponto de vista do número tem também um *eídos*, mas não vice-versa. A *monás* é, portanto, uma forma (entre outras) da unidade *hen*. A continuação, escreve Aristóteles, que a unidade do número é origem e medida (*en tou arithmoú arkhé kai métron*). Isto significa conceber o *hen* como *monás*, ou melhor, pensar a *monás* como origem do contar (*arithmós*).

Retornemos a Heidegger. O que é o decisivo ontologicamente: a *monás* ou o *hen*? Cada ente (*ón*) é na verdade um *hen*, mas o ser do *hen* do ente não é algo uniforme e tampouco idêntico à *monás* e ao *arithmós*. Sem dúvida, o *hen* a partir do ponto de vista do número é fundamental com respeito ao ser do uno do *eidos* e de la analogia. O número (*arithmós*) antecede ao *logos* dada a sua não-posicionalidade (*áthetos*). De acordo com Heidegger é esta a razão pela qual para Platão o número é mais originário que o *lógos* considerado ontologicamente, visto que o número necessita menos que o ponto, mas o *hen* "não é ele mesmo número" (Heidegger, p. 121). Isto é desenvolvido também por Aristóteles tomando o *lógos* como exemplo (Heidegger, 1992, p. 120). Os números e as sílabas são autônomos. A 'sílaba em si' não existe, ao passo que um ponto é como os outros.

Quando os números estão localizados na intersecção de matéria (*hylé*), ponto e *lógos*, não são simplesmente atópicos, mas tampouco estão ligados a um lugar especial. Esta é uma forma de estar-en-um-lugar que segundo Tomás de Aquino é própria das "inteligências separadas (da matéria)" (*intelligentiae separatae*) (Capurro 1993). Estas elucubrações escolásticas sobre o ser do que os teólogos chamam ângulos tem sido a miúdo objeto de deboche. Sem dúvida elas podem ser um *Gedankenexperiment* (experimento mental) interessante se as relacionamos com o tema da ontologia da virtualidade digital. Foram os filósofos árabes da Idade Média

quem seguindo pistas da cosmologia grega cunharam este conceito (Capurro 1978). As "inteligências separadas" foram pensadas como motores que mantém as estrelas e os planetas em movimento perpétuo. Esta mecânica celestial foi substituída por forças naturais de onde se derivou uma indústria mecânica desde meados do século XIX. Ao final desta evolução as máquinas se tornam novamente abstratas e voltamos a uma espécie de inteligência que se caracteriza por sua virtualidade, não sendo produto, desta vez, de um inventor divino, mas sim de um humano.

A máquina contadora universal se 'hibridiza' com o *logos* no decorrer do século XX. Porém a fim de poder adequar-se ao caráter universal dos números e dos pontos, o *logos* tem que transformar-se artificialmente em quantificável. Corresponde a este *logos* uma forma especial de compreensão? Se deriva disso algo assim como uma hermenêutica digital (Capurro 2008)? Estamos mais próximos (ou de outro modo) do ser que utiliza como meio a linguagem natural? Não é por acaso o manifestar-se dos entes na percepção estética uma forma de separação do ente até o outro?

Pensemos que segundo Aristóteles se forma "na alma" uma imagem (*phantasma*) das coisas sensíveis sem que isto signifique um duplicar-se das mesmas na consciência, mas sim que a percepção se dirige às cosas como órgãos sensoriais especiais percebendo "o próprio", que Aristóteles chama como ser o ouvido percebendo o som. E não é assim que a concepção metafísica do lugar do *logos* na alma (*psyché*) como o lugar do pensar, ou seja, como um diálogo da alma consigo mesma, como pensa Platão, não significa senão a separação originaria do *logos* da 'inter'-relação existencial?

A este último alude Heidegger quando dá primazia ao falar ("Rede") e ao "como hermenêutico" ("hermeneutisches Als") como algo anterior ao "como apofântico" ("apophantisches Als") (Heidegger 1976, p. 153 ss) São a ,não-verdade' e a dissimulação algo próprio do *logos* ou também dos números? Onde está a diferença em seu modo de "desvelamento" entre os números e o *logos*? E de que modo estão relacionadas mutuamente ambas as formas de "desvelamento"? E existem somente estas duas? E se existem somente estas duas, por quê?

Conclusão

Para nós não é mais a *sophia* como ciência do *hen* a ciência fundamental, mas sim a ciência e a técnica da *monás* e do *arithmós*. Se compreendermos o *arithmós* como algo fundamental da estrutura de todo ente, estamos seguindo os passos da ontologia grega, mas sem o *hen* e a *sophia*. Isto quer dizer que damos à presença a primazia ontológica e indiretamente a damos também à interpretação do "*Dasein*". Atualmente possuímos uma matemática e uma lógica muito desenvolvidas, mas não uma ontologia no sentido de uma ciência do uno. O que restou é somente o uno como categoria lógica. Uma ciência do uno como "único", uma henologia, parece dar-se hoje somente no âmbito da religião e do esotérico. Ao mesmo tempo se desenvolve uma ontologia digital cujo reinado, geralmente sobre o manto dogmático de uma metafísica digital, me parece que não terá menos influencia do que teve, por exemplo, o materialismo nos últimos dois séculos.

A ontologia digital pensa um código e um meio, o da rede digital global, na qual tem lugar nosso ser-no-mundo em diversas formas de chamar e ser chamados. Estas últimas questionam os limites clássicos da estrutura hierárquica um – muitos dos meios de comunicação de massa inventados no século passado que eram contrapostas à estrutura um – um dos meios individuais como o telefone. A rede digital mundial interativa torna possível uma "Aufhebung" hegeliana desta oposição dialética. Se recordarmos a palavra grega para mensagem, ou seja, *angelía*, podemos dizer que estamos confrontados com uma nova situação angelética cujo fundamento seria a ontologia digital. Chamo angelética a ciência que se ocupa deste fenômeno cujo código é mensagem/mensageiro (Capurro 2003). A hermenéutica como teoria do compreender pressupõe este fenômeno. A perspectiva digital do ente em sua totalidade (*hólon*), ou seja, a tese de que tudo o que é somente o admitimos em seu ser enquanto o compreendemos no horizonte digital, é o cerne desta ontologia. Embora tenha claro que este projeto de interpretação do ser não é o único, não se transforma em uma metafísica digital (Capurro 2006).

Referências

BERKELEY, George (1965): A treatise concerning the principles of human knowledge (part I) [1710]. En: Berkeley, George: Philosophical Writings. Ed. by Desmond M. Clarke. Londres, p. 42-128.

CAPURRO, Rafael (1978): Information. Ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs. München. http://www.capurro.de/info.html

______. (1986): Hermeneutik der Fachinformation. Freiburg/München

______. (1993): Ein Grinsen ohne Katze. Von der Vergleichbarkeit zwischen „künstlicher Intelligenz" und „getrennten Intelligenzen". In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Enero/Marzo p. 93-102. http://www.capurro.de/grinsen.html

______. (1999): Beiträge zu einer digitalen Ontologie. http://www.capurro.de/digont.htm

______. (2003): Theorie der Botschaft. In: Capurro, Rafael: Ethik im Netz. Stuttgart, p. 105-122. http://www.capurro.de/botschaft.htm

______. (2006): Towards an ontological foundation of information ethics. In: Ethics and Information Technology, v. 8, no. 4, p. 175-186. http://www.capurro.de/oxford.html

______. (2008): Interpreting the digital human. En: Buchanan, Elizabeth; Hansen, Carolyn (eds.): Proceedings. Thinking critically: Alternative methods and perspectives in library and information studies. Wisconsin-Milwaukee (University, Center for Information Policy Research, School of Information Studies), p. 190-220. http://www.capurro.de/wisconsin.html

______. (2009): Einführung in die digitale Ontologie. En: G. Banse (Ed.): Technik und Kultur (en prep.)

______. (2009a): Towards a comparative theory of agents. http://www.capurro.de/agents.html

CASSIRER, Ernst (1994): Philosophie der symbolischen Formen [1923]. 10a. ed. Darmstadt. 3v.

ELDRED, Michael (1999): Entwurf einer digitalen Ontologie (engl.: The Digital Cast of Being, updated 2009). http://192.220.96.165/dgtlontl.html

______. (2008): Social ontology. Recasting political philosophy through a phenomenology of whoness. Heusenstamm..

HEIDEGGER, Martin (1976): Sein und Zeit [1927]. 15a ed. Tübingen.

______. (1991): Kant und das Problem der Metaphysik [1929]. 5a ed. Frankfurt am Main.

______. (1992): Platon: Sophistes [1924/25]. En: Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, v. 19. Frankfurt am Main.

LYRE, Holger (1998): Quantentheorie der Information. Viena.

O QUE É O FIM DA METAFÍSICA?

Rodrigo Ribeiro Alves Neto[1]

Intitulei essa comunicação com a interrogação "o que é o fim da metafísica?" em função deste *III Colóquio Internacional de Metafísica* ter como tema a indagação "O que é metafísica?", em comemoração aos oitenta anos da célebre preleção de Heidegger com a mesma pergunta-título, proferida em Freiburg pela ocasião da sua aula inaugural pública de 24 de julho de 1929. Esse meu título apresenta uma indicação para refletirmos sobre o modo como o sentido da pergunta heideggeriana pelo que é metafísica só pode ser plenamente compreendido a partir da experiência fundamental do fim da metafísica, assim como pergunta heideggeriana pelo sentido do ser só se tornou possível e mais precípua a partir da experiência do máximo abandono do ser que absorve hoje o homem tecnicamente organizado sempre mais exclusivamente apenas no domínio dos entes, ou ainda, como a pergunta heideggeriana pelo que cabe pensar mais cuidadosamente neste nosso tempo só é possível a partir da experiência de que ainda não pensamos. Enfim, todo o empenho do projeto heideggeriano consiste na "tentativa que, desde Ser e Tempo, sempre se faz mais urgente: no fim da metafísica perguntar por uma tarefa possível para o pensamento[2]". É por isso que Heidegger diz, no posfácio, escrito somente em 1943, para a referida preleção de 1929: "A pergunta 'que é metafísica' interroga para além da metafísica". Assim, trata-se de um movimento para fora da metafísica e para dentro da sua essência ou do seu fundamento impensado. O pensamento heideggeriano se situa em torno de uma dinâmica histórica entre o passado e o futuro que insere a época presente no desafio de um fim e no apelo de uma transformação. É por isso que o conjunto das reflexões empreendidas por Heidegger nos fornece sempre

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFRN.

2 Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. In: "Conferências e Escritos Filosóficos". São Paulo: Nova Cultural, col. Os Pensadores, traduções e notas de Ernildo Stein, 1996, p.105.

o senso da nossa atualidade histórica e, simultaneamente, uma apreensão do núcleo no qual se reúne o todo da história da metafísica experimentado desde o seu acabamento ou consumação. Ressoa aqui os versos Eliot: "Terminar é começar. O fim é lá de onde partimos". E neste sentido que Heidegger escreve: "pensado historicamente, o acabamento é futuro[3]".

Por esta via, o problema que pretendo desenvolver aqui encontra a sua formulação mais geral nos termos da seguinte indagação de Heidegger: "Em que medida a metafísica entrou, na época presente, em seu estágio final?". Trata-se de uma questão formulada e elaborada na primeira seção de uma célebre conferência apresentada em 1964 e intitulada "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento". No percurso de sua constituição histórica, a metafísica, de modos distintos, confrontou-se com o problema do seu "fim". Seja a que título for, limitação ou consumação, realização ou superação, desaparecimento ou ocaso, substituição ou recusa, o problema do "fim da metafísica" se tornou cada vez mais manifesto, e de modo mais intenso e decisivo nas obras de pensadores da segunda metade do século XIX, tais como Marx e Nietzsche, cujas reflexões empreenderam uma verdadeira rebelião contra a tradição. Mas no caso de Heidegger, devemos nos afastar tanto da representação escolar da "Metafísica" enquanto uma mera disciplina simplesmente dada da Filosofia quanto da representação vulgar da própria Filosofia enquanto uma área isolada do conhecimento que é passível de servir como instrumento de formação organizando-se em desconexas "disciplinas" ordenadas e devidamente estocadas no armazém da cultura. Não se trata de uma disciplina ao lado da "Ética" ou da "Lógica" no corpo doutrinário da Filosofia, menos ainda uma ciência, um saber absoluto ou uma visão de mundo. Nessas representações, falar de "fim da metafísica" corresponde a falar do mero término, esgotamento, ruína ou impotência de certa área da cultura da qual já não se espera nada de novo. Devemos nos afastar da concepção vulgar do "fim da metafísica" como algo que outrora foi e agora não é mais.

A questão acerca do "fim da metafísica" aponta para uma essencial transformação histórica do pensamento ocidental-europeu na qual se move a situação atual da nossa existência histórica. O termo "metafísica" na obra de Heidegger nomeia o núcleo decisivo de toda filosofia e o fundamento da

---

3 Heidegger, M. *Nietzsche, Metafísica e Niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 117.

história ocidental de pensamento em sua totalidade essencial. Com a metafísica, não se começou meramente uma nova época ou uma outra etapa da nossa história. Interrogando o real – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista da sua verdade, a Metafísica inaugurou a própria história das possibilidades existenciais da humanidade ocidental em todas as suas relações com o ente na totalidade. Desde a Antiguidade Grega, onde, pela primeira vez, a filosofia se perguntou pela entidade dos entes em geral, a abertura do real na qual o homem se encontra continuamente, instaura-se a partir de uma interpretação do ser pela qual o ente em seu todo se abre na direção de sua verdade. A Metafísica sempre buscou fundar, a partir de uma posição face ao ser, a verdade do ente. Assim, a história da Metafísica não significa a história das múltiplas e desconexas concepções sobre o ser, mas a apropriação que o homem faz do ser e que o ser faz do homem em seus envios históricos. A Metafísica está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história, pois, segundo Heidegger, nela se instaura a abertura do ente na totalidade assim como uma decisão sobre a sua verdade. A Metafísica fundamenta sempre uma época, na medida em que nesses modos pelos quais o ser do ente é pensado e o ente é determinado em função do ser se instauram e se edificam as referências essenciais da existência histórica com os entes em geral. Na Metafísica, portanto, acontece a verdade do ente, isto é, a verdade do ente tem a sua história. Nos modos pelos quais o ser do ente é pensado e o ente é determinado em função do ser, o ente na totalidade é fixado e instaurado em sua verdade e se endereça ao homem nas raras, simples e capitais decisões da história.

Portanto, a metafísica não consiste em um questionamento que se passa dentro da "cabeça" de alguns eruditos ou nefelibatas, pois Heidegger assume o desafio de recuperar o vigor de instauração histórica da metafísica, esmaecido quando ela se torna, inevitavelmente, uma banalidade da existência. O projeto condutor da Metafísica consiste, portanto, no empenho por questionar e responder as seguintes indagações: *Que significa "ser"? Em que medida o ser se torna inteligível? Como se torna possível a compreensão do ser?* O projeto condutor da Metafísica, onde se movimenta a história do Ocidente, é trazer à enunciação (*lógos*) o ente em seu ser (*ontos*), tornando manifesta a sua entidade a partir de sua causa suprema e do seu

fundamento mais elevado: Deus (*théos*). Deste modo, trata-se de uma *onto--teo-logia*, isto é, da busca pela enunciação lógico-categorial da entidade do ente que, por sua vez, determina-se a partir do seu fundamento transcendente. Assim, Heidegger se pergunta pela essência impensada da metafísica porque ela tem uma história. Para Heidegger, nós nos movimentamos constantemente no interior de campos de problematização sedimentados, oriundos de possibilidades abertas pelo passado. A história da metafísica não é a história das opiniões doutrinárias sobre do ser que foram sendo apresentadas durante a história, mas sim a história das sedimentações de determinações do ser do ente na totalidade que se confundem com os diversos projetos históricos de mundo. A historicidade da questão do ser revela a necessidade de uma lida imprescindível com tradição do pensamento metafísico ocidental, que abriu historicamente o campo e os limites para a colocação dessa questão.

Para Heidegger, se a metafísica se dirige ao seu acabamento na época presente, trata-se de um processo histórico de transformação que se corresponde ao modo pelo qual a metafísica tem assumido o seu começo. Desde o seu começo, a metafísica aspira pela verdade teórico-conceitual do ente em seu ser e, desde o seu começo, o ser do ente é pensado e buscado enquanto presentidade constante (*ständige Anwesenheit*). A busca pelo constantemente presente consiste na aspiração pela determinação da entidade (*Seiendheit*) do ente. Investigar o que está sendo sob o ponto de vista da sua entidade significa trazer à linguagem a essência do ente, pois somente assim se consegue determiná-lo universalmente, obtendo dele o seu conceito. Para dizer com Heidegger: "No começo da história do Ocidente, o ser do real aparece ao longo desse percurso como presença. Esse aparecer do ser como presença do presente é o próprio começo da história ocidental, desde que não compreendamos a história não só segundo seus eventos, mas que a pensemos, primeiro e sobretudo, segundo o que através dela antecipadamente se envia sob a forma de destino, atravessando assim todos os eventos e neles predominando[4]". Aquilo que a metafísica designa com a palavra "ser", desde o seu começo, com os gregos, reencontra a sua força denominativa no termo *Anwesen* (presença). A entidade do ente, para os gregos, reside no estado de apresentação e

4 Heidegger, M. *O que quer dizer pensar?* In: "Ensaios e Conferências". Petrópolis: Vozes, trad. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante, 2002, p. 123.

presentidade (*Anwesenheit*). A entidade do ente consiste naquilo que se mantém em vigor como constantemente presente. A metafísica tem em mira tão-somente a consistência e a enunciabilidade do ente enquanto presente A Metafísica considera o "ser" como o presente disponível numa presença constante. Ela se esforça por extrair a constância do presente, ou seja, a sua manutenção para fazê-lo continuar reunido e disponível numa *presença constante*. Por isso Heidegger considera: "a questão da Filosofia como Metafísica é o ente em seu ser, sua presença, sob a forma da substancialidade e da subjetividade[5]".

Desde Platão, a ideia define o ser enquanto *substancialidade* frente à aparência inconstante. Diante da transitoriedade e da multiplicidade, a ideia é o "sempre ente", isto é, presença pura, presença nunca ausente, isto é, presença constante. Essa busca metafísica pelo ser enquanto o constantemente presente ganha uma nova medida na posição metafísica inaugurada por Descartes. A noção de substrato constante se converte na determinação do *subjectum* pensante, isto é, daquele ente para o qual os entes se tornam objetos e, assim, subsidiários em relação à autossuficiência da subjetividade. Nessa autonomia, o ente se torna presente desde o momento em que é posto pelo sujeito que põe diante de si a objetividade. Somente através da subjetividade os entes são assegurados e chegam à estabilidade como objeto. Essa posição metafísica cartesiana, que dissolve a realidade do mundo em estados ou processos mentais subjetivos, se radicaliza no empirismo humeano, na "revolução copernicana" de Kant e na dialética de Hegel que considerou Descartes alcançou pela vez primeira um solo firme (*ein fester Boden*), no qual a metafísica assume a independência e a solidez da subjetividade como o lugar de todos os lugares. Nada arranca do sujeito a certeza constante de si, ou seja, a certeza de estar constantemente presente e subsistente a todo representar. Para Hegel, quando o sujeito se sabe, enquanto tal, saber que condiciona toda a objetividade passa a ser, enquanto tal saber, o próprio absoluto. O verdadeiro ser é o pensamento que pensa a si mesmo absolutamente. Ser e pensar são o mesmo, no sentido de que tudo é recebido de volta no pensamento e determinado a ser o que Hegel simplesmente designa o "pensamento pensado". Hegel configura o grande acabamento da metafísica moderna, pois trouxe para dentro

5 Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. Op. Cit.*, p. 100.

da consciência o ente na totalidade, como se este fosse essencialmente um simples fenômeno do espírito.

Desta forma, com Descartes, a metafísica distingue a subjetividade de tudo que nela se anuncia e encontra na *res cogitans* aquilo que se conserva constante e subsistente na presentidade (*Anwesenheit*). Segundo Heidegger, a "*questão do ser*" em Descartes já não é mais *tí tó on* (o que é o ente enquanto ente?) e sim: qual é aquele ente que, no sentido do *ens certum*, é o ente verdadeiro? Contudo, Heidegger esclarece que: "No conceito de 'ser'-consciente (consciência) reside porém a interpretação **até agora e nunca considerada** do ser enquanto *idea*: isto é, enquanto presentificação. Ser consciente (consciência): ter diante de si enquanto presente e assim o ter-diante-de-si mesmo enquanto presente; ou seja, ele é 'ratificado' como co-presente – frente à **requisição por presentificação**[6]". Eis em que consiste, segundo Heidegger, o traço fundamental da metafísica moderna e o solo no qual se enraízam todas as suas transformações. A distinção ontológica entre sujeito e objeto é expressamente iniciada com Descartes e, segundo Heidegger, tal distinção abarca e absorve o conjunto da época moderna.

No século XVII, com a inauguração da ciência física moderna, a "ciência" ou a "teoria" deixa de ser "ciência" e "teoria" no mesmo sentido da *episteme* antiga e da *scientia* medieval, pois impõe-se como uma intervenção antecipadora que, em contraposição à mera contemplação e conservação de uma verdade, abre um setor de objetos projetando a estrutura dos fenômenos a serem objetivados, o rigor a ser cumprido e a organização a ser alcançada. Posto a serviço das noções rígidas e precisas do cálculo, o real objetivado é provocado a prestar contas de sua inteligibilidade matemática. Segundo Descartes, para fundamentar o projeto matemático da ciência moderna, torna-se preciso começar a pôr-se a caminho da verdade do ente através da conquista da autonomia e constância da consciência. Nessa autonomia, inerente à fundamentação metafísica da ciência moderna, o mundo, segundo Heidegger, transforma-se em imagem, isto é, o ente na totalidade se entende de tal maneira que só é e pode ser desde o momento em que é posto pelo homem que representa e produz. Na conversão da subjetividade em princípio condutor da Metafísica, o homem assume uma posição sem precedentes na história ocidental de pensamento. Foi

6 Heidegger, M. *Nietzsche – Metafísica e Niilismo. Op. Cit.*, p. 107 (grifo meu).

através de tal posição metafísica fundamental que Descartes instaurou os fundamentos de uma ciência operativa que pronunciava a grande e mais fundamental promessa que permeia o percurso histórico da modernidade: o senhorio e a dominação integral da natureza.

De acordo com Heidegger, essa relação sujeito-objeto atinge o esgotamento das suas possibilidades na determinação nietzscheana da vontade de vontade como princípio de ordenamento e planificação do ente na totalidade. No percurso histórico da ciência moderna, trata-se, cada vez mais, de teorizar não para salvaguardar e contemplar o real em seu verdade fundamental, mas para prever, controlar, reprocessar e operacionalizar a objetividade do real. Cada vez mais o ente enquanto objeto se propõe em efeitos e resultados. No percurso histórico da época moderna, que atinge uma expansão planetária a partir da segunda metade do século XIX, a ciência moderna foi cada vez mais se consolidando não como uma "atividade de caráter descritivo" ou uma "visão teórica do real" que se opõe à técnica e aos fins práticos, mas como um processo de transformação e controle, reprocessamento e dominação operacional que supera toda distinção entre teoria e prática, conhecimento e ação, razão pura e aplicada, a priori e a posteriori. Com o positivismo, os termos "Filosofia" e "Ciência" se colocam em uma definitiva posição de conflito e de um tal modo que a Filosofia como Metafísica acabará por ser relegada aos museus do Ocidente por se tratar apenas da infância do conhecimento. Cada vez mais a ciência se multiplicava e exacerbava o seu rigor na disciplinaridade de suas investigações. A especialização não é uma decadência ou uma degeneração da ciência, pois, na disciplinarização, as ciências asseguram a especificidade de seus objetos. O despontar das progressivas especializações, enquanto o asseguramento operativo da objetividade do real, pertence à essência da ciência moderna. Investigar o "ser" significa agora pensar no vazio, pois o ente não se faz disponível como presente fundado desde seu fundamento e sim controlado e reprocessado desde de seu funcionamento. Cada vez mais se tornou desnecessário investigar o ente em seu ser e a imbricação entre ente e ser, pois a palavra "ser" acabou por se tornar uma palavra vazia. O "ser do ente" torna-se, conforme a já insigne e trivializada palavra de Nietzsche, um "vapor flutuante", visto que o ente se constitui como um ininterrupto tornar-se, um perpétuo e inexorável devir que não cessa de negar-se a si mesmo, pois não congrega em si nenhuma identidade imperecível. Como diz Heidegger: "A reviravolta do platonismo, no sentido conferido por

Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não-verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em vista e bem no sentido do positivismo do século XIX, não obstante numa transformação mais elevada, não passa de um envolvimento definitivo com a metafísica. Parece, na verdade, que aqui se marginaliza o 'meta', a transcendência rumo ao supra-sensível em favor de uma firme permanência no elementar da sensibilidade[7]".

A reviravolta nietzscheana do "platonismo" consiste na Metafísica mesma em seu acabamento moderno. Todo o poder de racionalização, ordenamento e controle do ente na totalidade atinge a sua máxima possibilidade no anúncio nietzscheano da "*Morte de Deus*". Segundo Heidegger, esse anúncio apresenta a supressão definitiva do âmbito metafísico da presentidade constante supra-sensível. Com isso, o poder incondicional de ordenamento e objetivação inerente ao projeto condutor da racionalidade metafísica já não se estabelece mais a partir de um fundamento transcendente, mas exclusivamente a partir dos entes absorvidos na subjetividade do sujeito produtor e operacionalizador do real. É essa experiência que chamou de "abandono do homem no meio do ente", situado filosoficamente a partir da famosa sentença de Nietzsche: "Deus está morto". Todo o poder de racionalização e controle do ente na totalidade presente no projeto condutor da metafísica atingiria, para Heidegger, a sua máxima possibilidade no anúncio da morte de Deus efetuado por Nietzsche. Descartes inaugurou na era moderna "a compulsão de todo ente em direção ao 'eu penso', a vontade do sujeito que quer a si mesma"[8]. Para Heidegger, Nietzsche, com sua "inversão do platonismo", leva essa compulsão da subjetividade de reduzir o ente a si mesma a seu paroxismo. Estabelecida a inversão, abole-se a distinção entre ser e ente: já não há mais "ser suprassensível" e o projeto metafísico transfere sua compulsão para o domínio sensível, para o predomínio dos entes. Logo, a objetivação incondicionada do ente enquanto tal surge a partir do domínio da vontade de vontade.

Por esta via, segundo Heidegger, o pensamento de Nietzsche envolve-se com o poder de racionalização, ordenamento e controle do ente

7 Heidegger, M. *Nietzsche – Metafísica e Niilismo. Op. Cit.*, p. 97.

8 Ibidem, p. 203.

contido no "platonismo", à medida que, invertendo-o, acaba por conduzi-lo para a sua extrema possibilidade. É nessa inversão e através dela que o projeto condutor da metafísica chega a si mesmo, ou seja, atinge o seu estágio final. Por isso, "com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acaba", afirma Heidegger, para ainda explicar que isso quer dizer que "ela já percorreu todo o âmbito das possibilidades que lhe foram presignadas"[9].

Embora a "história do assassínio de Deus" seja anunciada por Nietzsche, sua consumação plena só ocorre no mundo da técnica. Para ele, "o fundamento e o âmbito essencial da técnica moderna é essa vontade que, em toda intenção e apreensão, em tudo o que se quer e alcança, sempre quer somente a si mesma, e a si mesma armada com a possibilidade sempre crescente de poder-querer-a-si", de onde se conclui que "a técnica moderna é a organização e o órgão da vontade de vontade"[10]. No âmbito essencial da técnica moderna, o ente na totalidade é determinado a partir da possibilidade contínua de ordenamento da vontade de vontade. Nessa objetivação incondicionada de tudo e de todos, a metafísica entra na fase decisiva de sua história e a ciência moderna revela a sua essência tecnológica.

Portanto, determinando o ente, ou seja, tudo o que é, como vontade de poder, Nietzsche teria liberado esta vontade de qualquer referência exterior ao seu ímpeto para querer. Ela só quer a si mesma. Valores, ideais e metas se inscrevem no processamento e operacionalização da vontade apenas como pretextos para que, a cada vez, ela possa garantir a sua vontade de querer. Tudo serve apenas à ampliação de poder da própria vontade. Tanto assim que até o homem, outrora o *homo faber*, produtor e provocador da natureza, passa a ser ele mesmo provocado como fundo de reserva, como "material humano", a serviço da maquinação da vontade. Heidegger dirá que, enfim, o *animal racional* tornou-se *animal de carga*, ou seja, tornou-se "animal de trabalho". É que o homem se torna o "Funcionário da Técnica", ou seja, passa a trabalhar como operador de dispositivos na *produção pela produção* da técnica total. "Na objetivação, o próprio homem e tudo o que é humano se transformam em mero fundo de reserva que, computado

---

9 Heidegger, M. *Superação da Metafísica*. In: "Ensaios e conferências", Petrópolis: Vozes, trad. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante, 2002, p. 39.

10 Heidegger, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Rio de janeiro: Relume Dumará, trad. Márcia Sá C. Schuback, 1998, p. 205.

psicologicamente, é inserido no processo de trabalho da vontade de vontade[11]", diz Heidegger. O homem passa a ser medido pelo trabalho produtivo, sob as regências das leis de mercado, que estabelecem a necessidade do consumo geral de tudo. Segundo Heidegger: "o americanismo é algo europeu. É um subgênero, ainda não compreendido, desse gigantismo que segue livre de travas e que de modo absoluto acaba de surgir da essência da Metafísica completa e agrupada da Idade Moderna[12]". A subjetividade exacerbada, segundo Heidegger, se compreende como nação, se quer como povo, se cria como raça e finalmente se outorga a si mesma poderes para converter-se em dona e senhora do planeta. Os povos são exércitos de reserva da produção, mobilizáveis por grandes corporações empresariais e grupos financeiros. Como assevera Heidegger: "a vida originária do homem atual é a autoimposição comum no mercado sem abrigo da compra e venda'[13]".

Foi isso que Heidegger chamou de "era da ausência de sentido consumada" ou a era do "abandono do ser". Determinando o ente na totalidade como fundo de reserva, a "metafísica da técnica" dispensa o questionamento sobre o sentido do ser. Só o eficaz, o funcional e o operacional devem valer como ente. O que não se enquadrar no âmbito da objetividade transformada na constância da disponibilidade (Bestand) determinada pela composição (Gestell), simplesmente não é. Interrogar e investigar sentido ou a verdade do ser não é exatamente eficaz e funcional, assim, deve ser abandonado. De agora em diante, em tudo que queremos, só queremos querer. Passa a imperar a substituição frenética do novo pelo mais novo, para além de toda pergunta sobre o ser.

O fundamento e o âmbito essencial da técnica moderna é essa vontade que, em tudo que quer e alcança, sempre quer somente a si mesma, e a si mesma armada com a possibilidade sempre crescente de poder-querer-a-si. A técnica moderna é a organização e o órgão da vontade de vontade. No âmbito essencial da técnica moderna, o ente na totalidade é determinado a partir da possibilidade contínua de ordenamento da vontade de

---

11 Ibidem, p. 296.

12 Heidegger, M. *La época de la imagem del mundo*. In: Caminhos de Bosque (Holzwege). Madri: Alianza Editorial, trad. de Helena Cortés e Arturo Leyte, 1998, p. 90.

13 Heidegger, M. *apud* Nunes, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992, p. 242.

vontade. No âmbito dessa objetivação incondicionada de tudo e de todos, a metafísica moderna entra na fase mais decisiva de sua história e a ciência moderna revela a sua essência tecnológica. Enraizada na vontade de vontade, o ente na totalidade é fixado e instaurado em sua verdade no universo da técnica e, assim, endereça-se ao homem. Não se trata, portanto, de referir a técnica moderna imediatamente ao homem e, assim, considerá-lo como seu criador ou como a sua vítima. Na interpelação provocadora na qual se sustenta o "universo da técnica", o ente na totalidade se manifesta como fundo de reserva (*Bestand*). A essência dessa disponibilização na qual o ente se apresenta e também o homem é provocado de modo decisivo, Heidegger nomeia com a intraduzível palavra *Gestell*. Trata-se da tentativa de reunir numa só palavra a essência moderna da técnica. Heidegger pretende nomear com tal palavra o dispositivo de ordenamento, a composição, o arrazoamento ou a armação que se define como a reunião (*Ge*) do "por" (*Stellen*) a totalidade como disponibilidade de energia a ser desafiada, provocada, controlada, explorada e assegurada num armazenamento. Pelo poder de disponibilização do *Gestell*, o ente na totalidade e, assim, também o homem, são provocados a responder por essa exigência de controle e reprocessamento que põe tudo o que é e está sendo na conta de um reservatório de forças a ser dominado e controlado.

Em operações técnicas, importa ter a posse de instrumentos para intervir e controlar. Daí o caráter cibernético da técnica moderna. Em grego, a palavra "cibernétes" diz timoneiro, condutor do destino, comandante ou piloto. Nosso mundo técnico converteu-se em cibernética. Supõe antecipadamente que o traço fundamental de correspondência ao ente como tal na totalidade é o comando e a disponibilização. Ele antecipa e manipula as realizações no enquadramento do comando: o próprio modo pelo qual a realidade é interpelada e assegurada em sua objetividade precisa ser controlado pela organização operacional ou pela operação organizacional. Pois o controle cibernético deve ser, ele mesmo, assegurado. Essa perspectiva cibernética torna possível a calculabilidade geral e uniforme de tudo. A técnica cibernética é a vontade que, em tudo que quer, só quer a si mesma, só quer querer. É a vontade de querer, a vontade de vontade.

Assim sendo, inserida no poder histórico de concretização dessa ciência-técnica, na qual o poder de organização e ordenamento da vontade de poder se torna planetário, a metafísica alcança o seu acabamento moderno. Uma vez consumado esse projeto pela autonomia dessa

ciência-técnica, não devemos compreender esse *Fim* como a ruína e a impotência da Metafísica. Isso porque o "Fim da Metafísica" não corresponde, de modo algum, ao mero término de algo que já foi e agora não é mais. Segundo Heidegger, que o termo "Fim" não deve ser entendido no sentido puramente negativo de cessação, conclusão e término. Heidegger considera que o termo "Fim" deve ser concebido na acepção positiva como quando se diz "de um fim a outro, de um extremo a outro". É que, jogando com os recursos das palavras *Ende* e *Ort*, onde *ter fim* equivale a *ter lugar*, Heidegger dirá que, com o seu Fim (*Ende*), a Filosofia não *cedeu lugar* à ciência-técnica e sim, nessa unidade cibernética, o pensamento ocidental-europeu *teve lugar*, encontrou o seu *lugar* (*Ort*), isto é, "aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade[14]".

No "fim da metafísica" se cumpre plenamente a indicação que a metafísica segue desde de seu começo e ao longo do percurso de sua constituição histórica. A *presença constante*, cuja consistência e enunciabilidade foi outrora buscada pela Metafísica nos desdobramentos de sua história, assume agora o poder e o limite da sua presença na constituição dos fundos disponíveis (*Bestand*) pela armação (*Gestell*) da ciência-técnica. O "Fim da Metafísica" se anuncia, assim, como o "triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e a ordem social que lhe corresponde[15]". "Fim" não significa aqui, portanto, uma mera interrupção ou desaparecimento, pois, segundo Heidegger: "Fim" "significa: o começo da civilização mundial baseada no pensamento ocidental-europeu[16]". Fim não significa término, pois essa civilização técnica mundial, sustentada pelo esgotamento moderno da Metafísica, pode desenvolver o seu vigor ainda mais tempo que a história duas vezes milenar do Ocidente. Por isso escreve Heidegger: "Fim não é aqui uma mera interrupção e conclusão, pois somente no fim tem início a perduração indiferente e esquecida de si... Fim não é por isto = desaparecimento; muito pelo contrário"[17]. É que, ao falar em "Fim", "últimas possibilidades" e "esgotamento", Heidegger não pretende elaborar uma visão profética acerca do futuro do pensamento ocidental-europeu. Para determinar a disponibilidade (*Bestand*) como o

14 Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. Op. Cit.*, p. 96.

15 Ibidem, p. 98.

16 Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. Op. Cit.*, p. 98.

17 Heidegger, M. *Nietzsche, Metafísica e Niilismo. Op. Cit.*, p.58.

esgotamento das possibilidades últimas do projeto condutor da Filosofia como Metafísica, Heidegger não tem em vista o futuro e sim a situação da época presente em sua articulação com a vigência do passado. Sobre o futuro, Heidegger afirma: "permanece incerto se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo[18]".

18 Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. *Op. Cit.*, p. 99.

A *PHÝSIS* NA CONFORMAÇÃO DO *LOGOS*: LINGUAGEM E PENSAMENTO NO *CORPUS* EPICÚREO

Rodrigo Vidal do Nascimento[1]

A temática que se insere na perspectiva do presente trabalho parte do interesse de tratar, no *corpus* epicúreo, acerca da interferência do uso da linguagem como forma de representação da realidade. Entende-se que para Epicuro vincular o pensamento, a linguagem e a realidade, leva a um lugar comum, a saber, o âmbito da *physiología*. Situar a *phýsis* dentro do processo de articulação do pensamento implica retomar a noção epicúrea de realidade dentro dos limites colocados no seu *corpus*.

Ao integrar, de modo coerente, a necessidade de representação dos fenômenos naturais e o desejo de construir um *logos* que se adéqüe [?] à investigação da natureza, Epicuro destoa da tradição próxima por encarar o processo do pensamento como sendo resultado das afecções que se originam no contato com os objetos e os fenômenos. Não quer isso dizer que se possa apresentar uma teoria epicúrea da linguagem, e nem mesmo é este o objetivo desta abordagem. Entretanto, é importante ressaltar a necessidade de se apontar critérios para o uso da linguagem, algo que Epicuro realiza no início da *Carta a Heródoto*, deixando evidente que a linguagem não se impõe como mero instrumento de representação do pensamento, mas principalmente fazendo aparecer o seu aspecto decisivo para a interferência direta na realidade.

Se for tomada como única referência a perspectiva atomista, a discussão permeará apenas o círculo das noções associadas ao pensamento fisicalista, mas se for estendido um pouco mais o foco da questão será possível retirar-se da esfera do ordinário acerca do pensamento epicúreo e

1 Doutorando do Programa Integrado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN). Professor de Filosofia do IFRN – Campus Paus dos Ferros.

transpor as barreiras que impedem uma melhor apreciação deste modo de pensar.

É preciso enfatizar que a posição de Epicuro sobre o uso da linguagem revela aspectos decisivos tanto acerca do modo de compreender quanto no de atuar no que diz respeito à realidade. A intervenção pelo discurso como algo imprescindível na construção de uma *terapéia* coloca-se como fato plausível principalmente quando se percebe parte da intencionalidade do pensamento epicúreo. Mesmo que este discurso tenha sido construído dentro do ambiente favorável do Jardim, tem-se a situação de crise crônica dos aspectos mais importantes da vida grega como algo presente ou pelo menos como fator determinante das temáticas debatidas pelos contemporâneos de Epicuro.

Para uma melhor exposição destas questões serão trabalhadas duas assertivas. Em primeiro lugar tratar da noção epicúrea acerca da origem da linguagem e em seguida discutir a vinculação da linguagem com a *phýsis* e suas implicações para o pensamento, oferecendo assim, argumentos que favoreçam a posição epicúrea de adotar uma linguagem adequadamente precisa para representar o que se formula através do pensamento.

Para formular a noção epicúrea acerca da origem da linguagem seria indicado analisar a passagem 75 da *Carta a Heródoto*:

> Por isso os nomes das coisas também não foram originalmente postos por convenção, mas a natureza dos homens de conformidade com as várias raças os criou; sob o impulso de sentimentos peculiares e de percepções peculiares os homens imitiam gritos peculiares. O ar assim emitido era moldado por seus sentimentos ou percepções sensitivas individuais, e de maneira diferente segundo as regiões habitadas pelas raças.[2]

Interessa para a questão a ser aqui discutida a posição assumida por Epicuro em relação à explicação para a origem dos nomes. Fica evidente que a escolha por uma explicação naturalista tem como pressuposto a convergência para a noção de construção e de uso paulatino da linguagem, fazendo-se necessária a desvinculação dos nomes com imposições advindas de uma

2 Diógenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, Livro X, 75, p.300, 1998.

realidade transcendente. O que indica o texto da *Carta* não chega a ser uma exigência inconciliável, mas adverte para a relação presente em cada objeto, empregando-lhe o aspecto indissociável das impressões advindas dos sentidos.

Não havendo distância entre o objeto e o nome que se utiliza para defini-lo ter-se-ia a medida confiável para a utilização dos termos necessários para se representar a realidade e os seus mais variados fenômenos. Imprime-se assim uma dinâmica relação entre os nomes e os objetos que permite adquiri-los a partir das próprias experiências sensíveis, condicionando-os as necessidades de expressão próprias a cada povo. Ao sugerir uma relação tão íntima entre nome e objeto Epicuro ressalta a intenção de se compreender os fenômenos a partir deles mesmos, buscando os seus significados naquilo que aparece diante dos indivíduos.

Logo, a tarefa de nomear contempla a exigência presente na teoria do conhecimento epicúrea que demanda uma mediação plausível com o que se pretende conhecer acerca da realidade. O nome indica muito mais do que uma convenção normativa circunscrita a determinados contextos específicos, ele pode ser a referência principal sobre um determinado objeto, porque no objeto mesmo já se encontra o que é necessário saber para defini-lo enquanto tal. Esta perspectiva antes de ser tomada como simplista deve ser encarada com um esforço de tornar unívoca a origem da linguagem, tornando o seu uso possível mediante a articulação entre os elementos presentes na correspondência direta com os fenômenos. A realidade interfere no ato de definir o objeto, pois este interfere por sua vez na percepção mesma da realidade.

A respeito da utilização da linguagem Epicuro posiciona-se favorável à visão que leva em consideração as relações práticas da vida. Isto quer dizer que para o uso da linguagem chegar ao nível de se tornar um mecanismo de interação entre os indivíduos foi preciso desenvolver o próprio modo de utilização da razão (*logismon*). Este aspecto observado deve ser analisado com maior acuidade, pois conforme indica a passagem 75 da *Carta a Heródoto* há uma relação de necessidade para que a linguagem possa surgir. O que antecede a sua origem bem como o seu uso é a faculdade de poder operar o discurso através da atividade do pensamento. Assim, a linguagem liga-se a uma disposição anterior da alma para lidar com conteúdos e significados para os objetos.

Num primeiro momento a necessidade de representação se faz presente e coloca os esforços para a validação do uso da linguagem como uma

disposição natural dos homens. Em seguida a adequação da linguagem permite a convergência de significados, favorecendo a ligação entre os indivíduos, como sugere a seguinte passagem:

> Mas tarde as raças isoladas chegaram a um consenso e deram assim nomes peculiares a cada coisa, a fim de que as comunicações entre elas fossem menos ambíguas e as expressões fossem mais breves.[3]

Há ao menos dois pontos importantes na passagem citada no que diz respeito ao uso adequado da linguagem. O interesse de Epicuro pela clareza em relação ao que se propõe através do pensamento já indicada nas primeiras passagens da *Carta a Heródoto* (passagem 37 e 38) reaparece na passagem acima citada, mas com a finalidade de demonstrar que no princípio a linguagem sendo destituída de ambigüidade teria como benefício principal a compreensão correta do que se fazia comunicar. Mesmo que não se possa afirmar que este seria o modelo ideal de linguagem para Epicuro, fica latente a noção de uma busca pela forma mais direta possível para se referir às palavras. A ideia de brevidade para as expressões a serem utilizadas também indica o aspecto que o discurso deveria tomar para favorecer a apreensão pelo pensamento.

A rejeição de expressões muito elaboradas ou de conteúdos longos representa um passo significativo na direção de uma estrutura reta para o pensamento. Reta aqui implica dizer que ao se apresentar de forma linear o discurso não cairia na circularidade ou no relativismo, evitando os elementos alheios aos interesses das temáticas elaboradas no âmbito do Jardim. Já se discutiu em outros trabalhos [quais?] que Epicuro não rejeita por completo os instrumentos da retórica, mas as freqüentes advertências que aparecem no seu *corpus* ao uso destes instrumentos do discurso indicam que a confiabilidade de uma estrutura argumentativa tem por base a forma concisa e bem elaborada no sentido da boa disposição das opiniões.

A rigor Epicuro pretende evitar as opiniões vazias ou infundadas (*Kenon doxai*), pois a divagação incessante do discurso pode comprometer aquilo que se deseja apresentar ao pensamento, e a linguagem por advir da própria realidade tem por finalidade restringir as impressões equivocadas

3 D.L, op. cit, X, 75. p. 300-301

acerca dos objetos que ela tenta representar ou conter. Percebe-se que estes critérios apresentados nas *Cartas* dizem respeito principalmente a influência das impressões sensíveis na projeção do pensamento. Por outro lado não podem ser tomadas como regras inflexíveis, uma vez que Epicuro não as enuncia como tais. Desse modo, há apenas breves indicações que, por analogia, permitem deduzir qual seria a melhor forma de uso da linguagem.

Acerca da origem da linguagem vale ainda indicar a passagem no poema de Lucrécio, reafirmando parte das posições de Epicuro:

> Pensar que alguém podia ter distribuído nome as coisas e que teriam os homens aprendido esses primeiros vocábulos é realmente ignorar tudo. De fato, como poderia ele ter assinalado tudo com palavras e ter emitido os vários sons de uma língua, quando se supõe que os outros eram por esse tempo incapazes de fazer o mesmo?[4]

Encontram-se estas mesmas noções presentes na *Carta a Heródoto*, mas com uma explicação um pouco mais extensa. A ideia de que as definições para os objetos tenham sido adotadas por um único indivíduo que antecipou os respectivos significados é rejeitada por Lucrécio por ir de encontro às etapas do desenvolvimento dos homens previstas na passagem 75 conforme fora exposto anteriormente. Para Lucrécio a linguagem também assume uma origem naturalista, não havendo como conciliar uma noção que admita a existência de um precursor do uso da linguagem.

Lucrécio insinua ainda a relação entre a admissão da linguagem e a noção de utilidade, aspecto que pode ser inferido no *corpus* epicúreo apenas por analogia, já que Epicuro apresenta pequenas referências a esse tema quando discute acerca da origem da linguagem. Prevalece, portanto, a ideia de desenvolvimento da linguagem devido à carência de um meio eficaz para conter a realidade, mesmo que esta forma de linguagem seja num primeiro momento primitiva e pouco elaborada. Estas perspectivas não converteriam Epicuro ao mero pragmatismo ou a uma compreensão apenas da dimensão prática e auto-evidente daquilo que compõe a realidade. É interessante sublinhar que o caráter da utilidade aparece para dar uma aparência humana à linguagem e para afastá-la de qualquer inferência

4 Lucrécio, *De Rerum Natura*. Livro V, v.1040-1046, 1980.

divina, e não por ser simpático ao modo de justificar as relações humanas tão somente nas exigências práticas da vida em comunidade. Há por trás disto outras intenções que levam a discussão para a abordagem da questão do direito no *corpus* epicúreo.

Na medida em que se aborda a relação entre o pensamento epicúreo e o direito surge um paralelo pertinente que projeta um pouco de luz sobre a própria noção de linguagem compreendida por Epicuro. Em Victor Goldschmidt[5] encontram-se elementos que pontuam a discussão sobre a origem do direito que teria surgido a partir das relações experimentadas em sociedade, ou seja, possui uma função que se baseia também na utilidade.

Entretanto, Goldschmidt aponta que a origem do ato de falar decorre de uma ação espontânea e instintiva, e neste sentido mais ligada a constituição natural dos homens que são levados a se comunicar por uma razão menos determinada pela necessidade. Estas evidências dimensionam a questão da origem da linguagem para a esfera das afecções suscitadas a partir da relação com os outros indivíduos e com a natureza e os seus fenômenos. Sabe-se que a estrutura do Jardim favorecia a constituição dos laços de amizade entre os que o freqüentavam, contudo fica a impressão de que os estímulos sensíveis foram os primeiros impulsos que levaram os homens a adotar a fala como forma de aproximação mútua.

Posteriormente a linguagem torna-se um caminho para a convergência de ideias e de opiniões, mas, além disto, segundo indicam as discussões nos textos da tradição epicúrea, é preciso entendê-la como algo que surge para dar encaminhamento ao curso da atividade reflexiva (*logismós*). Em Epicuro esta atividade media a compreensão da realidade, buscando prioritariamente explicar a natureza através daquilo que se mostra na *physiología*. Como a própria linguagem emana da natureza dando-lhe sentido e convertendo-a em algo coerente não adianta mencionar uma origem distante das impressões sensíveis advindas dos fenômenos, seria forçoso admitir qualquer interferência transcendente no uso da linguagem.

Construir representações acerca daquilo que se percebe mediante as impressões sensíveis coloca-se como a melhor forma de se equacionar o pensamento, assim, sem transmutá-lo em um acontecimento distante das interferências da natureza sob os homens pode-se conter uma vasta gama

5 Victor Goldschmidt, La doctrine d'Épicure et le droit. p. 166-67, 1977.

de fenômenos que adquirem explicações plausíveis principalmente porque o método utilizado para inferir qualquer opinião possui já uma estreita ligação com o que se pretende representar.

As palavras não são forjadas na aparência de algo que não se conhece ou nem sequer se sabe a medida. Há uma continuidade entre o objeto e o nome que restringe a perspectiva à definição correta de cada aspecto da coisa. Definir bem aqui não quer dizer encontrar a verdade, mas em Epicuro interessa, antes de qualquer anseio pela verdade, estabelecer o perímetro para a explicação coerente dos fenômenos naturais.

Nas passagenss da *Carta a Heródoto* citadas anteriormente nota-se a vinculação da atividade reflexiva do pensamento enquanto *physiología*, demonstrando o uso da linguagem em relação ao que pode ser apreendido pelos órgãos dos sentidos, mas para tratar dos objetos invisíveis, ou seja, imperceptíveis para os sentidos Epicuro sugere outros critérios, como indica a passagem a seguir:

> Quanto às coisas invisíveis, alguns homens que tinham consciência delas quiseram introduzir a sua noção e as designaram com certos nomes que pronunciavam impelidos pelo instinto ou escolhiam com o raciocínio, de acordo com o modo predominante de formação, dando assim maior claridade ao que desejavam expressar.[6]

Nesta passagem apresentam-se critérios para a conformação dos nomes dos objetos que não são percebidos diretamente pela sensibilidade, mas que podem ser apreendidos pelo pensamento na medida em que a sua interferência na natureza está condicionada à experiência de vários fenômenos. Para Epicuro o critério de escolha nesta situação deve ter como parâmetro as pré-noções, pois quando aborda a influência da formação na utilização dos nomes está igualmente implicando a retomada dos referenciais pertinentes a cada indivíduo. Levados pela afinidade com as impressões que lhes são comuns os indivíduos projetam por analogia acerca do que não podem ter experiência direta através dos sentidos. Desse modo, não haveria lugar para o desconhecido que interfere na realidade como uma entidade dotada de inteligência. Assim, ao fundar o uso da

6 D.L, op. cit, X,76, p. 301

linguagem no que se percebe da realidade, Epicuro impõe um olhar demasiadamente humano para a admissão de qualquer perspectiva que pretenda conter a realidade.

Outro aspecto importante contido nesta passagem chama a atenção mais uma vez para o uso do *logismós* como o que confere coerência aos nomes. Assim, o ato de nomear está direcionado pela atividade reflexiva que faz com que se projetem os nomes a partir do que é conhecido. Ter a razão como principal articulador no uso da linguagem reduz parte das ambigüidades comuns aos modos de expressão, pois com este procedimento os nomes estão sujeitos a uma análise que os coloca com o sentido mais próximo aos aspectos do objeto que se pretende nomear.

Com estas indicações Epicuro tráz à tona a questão da existência da comunidade linguística. Na medida em que afirma a influência de um "*modo predominante de formação*" está adequando o uso da linguagem ao que pertence a um determinado grupo lingüístico. Os termos empregados no *corpus* epicúreo expõem a mesma impressão, principalmente quando se observa a relação de proximidade com os termos da medicina hipocrática, por exemplo. Cada termo liga-se a um modo de tratar uma determinada questão ou noção, e pertence ao conjunto de temas abordados e desenvolvidos dentro do jardim. Isso não quer dizer que Epicuro concebeu a estruturação da linguagem baseando-se apenas numa visão que admite um profundo relacionamento entre as palavras constituídas e os indivíduos de uma comunidade. Ele aparentemente introduz a necessidade de levar em consideração as influências singulares de cada conjunto de indivíduos para a conformação da linguagem que lhes seja suficiente para representar a realidade.

Possivelmente Epicuro não esteja falando apenas dos domínios das relações sociais que são capazes de interferir no processo de construção da linguagem. A sua investigação preza ainda por discutir as origens mais tênues da linguagem, para compreender ou até mesmo explicar como este processo pode ser determinante para a projeção do pensamento.

Tendo este presente trabalho explicitado no pensamento epicúreo as questões da origem da linguagem e a relação entre esta e o pensamento enquanto atividade da *physiologia*, cumpre-se, portanto, o exercício de análise das breves, porém consistentes, argumentações deixadas pelo filósofo de Samos para a temática que aborda a projeção do pensamento, e neste sentido, fica evidente que é preciso se debruçar sensivelmente na tradição

próxima do epicurismo para obter melhores formas de conter [?] as perspectivas advindas do seu *corpus*.

Referências

CONCHE, Marcel. *Épicure: Lettres et Maximes*. Paris: Editions de Mégare, 1977.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La Docritrine D'Épicure Et Le Droit*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

LUCRÉCIO. Da Natureza. *In Epicuro, Lucrécio, Sêneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores). Título original: *De Rerum Natura*.

STRIKER, Gisela. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. New York: Cambridge University, 1996.

O ACONTECIMENTO DE MUNDO NA ERA DA INFORMAÇÃO

Soraya Guimarães da Silva[1]

A vida orientada sob o signo da informação, sob o imperativo da representação digital dos entes e da linguagem, ordena e uniformiza de maneira totalizante o modo de ser do homem no cotidiano. A tecnociência, sob a égide da promoção do bem maior, irrompe fronteiras porque desconhece limites, reescreve leis naturais porque não mais presta contas ao seu próprio legado e numa velocidade alucinante se empenha especialmente em decifrar o código humano, vasculhando os confins espaciais dos corpos viventes. O homem tem pressa em saber do que ele realmente é feito, como se fabrica o homem, como se dá a vida. Em toda parte, não obstante a sofreguidão dessa busca, resta a certeza de que graças ao bem da ciência e tendo sido o código humano decifrado teremos garantido não somente a sobrevivência do homem, mas da própria vida.

Apesar de tanto empenho, cresce a cada dia a ameaça e o temor do fim dos tempos. O fim como possibilidade iminente exige, portanto, que o saber científico evolua ainda mais depressa; em todas as áreas do conhecimento mobilizam-se esforços para enfrentar a ameaça que agora vem de um poderoso desafiante, o qual o saber da ciência desconhece as armas, pois nunca antes o combateu: o próprio homem. Ao contrário de antes, quando o avanço tecnocientífico visava acima de tudo garantir a soberania da vida do animal racional por excelência através da dominação das forças da natureza e da terra, hoje, a luta extrema-se, pois visa garantir a possibilidade de continuidade da existência da vida, qualquer vida que seja. Algo particular nesse hoje é um certo embaraço e desconforto do homem em se reconhecer humano: todo mundo e ao mesmo tempo ninguém é esse homem que ameaça acabar com a vida na terra. Ninguém e ao mesmo tempo todo mundo

1 Doutoranda do Programa de Pos-Gradução em Filosofia, PIDFIL-UFRN-UFPB-UFPE). E-mail: soraya_guimaraes@hotmail.com.

acredita estar comprometido em agir pela salvação. Esses são tempos difíceis, de muito pouca ou nenhuma esperança, onde o homem se confirma como seu próprio algoz num confuso jogo de identidade em que ele ao mesmo tempo é aquele que protege e é aquele que descuida.

Para Martin Heidegger, este é o tempo do acabamento da metafísica e já o estamos vivendo de há muito, pois este "dura mais do que toda a história da metafísica transcorrida até aqui." (HEIDEGGER, 2002, p. 61). Se são tempos de acabamento, com a era da informação chegamos ao ápice do seu refinamento, ao ponto de superação em que vivemos, na tensão da vigília, na contenção de energia e na atenção da espera, a longa noite de véspera da batalha do homem contra o homem.

Diante deste que é o cenário do hoje, neste artigo, dirigimos nosso olhar, ao modo de uma investigação filosófica, para o acontecimento de mundo o qual vivemos, acontecimento este ordenado pela tecnologia da informação. Nossa investigação se baseia no pensamento precursor de Martin Heidegger sobre a relação entre homem e linguagem no âmbito da tecnociência. Em especial, num determinado momento no percurso de seu pensamento, em que Heidegger olhou para o que é [*Einblick in was das ist*][2], para o hoje, e pensou o modo como somos em meio ao avanço da ciência e da técnica. O olhar heideggeriano, em especial, suas considerações sobre a cibernética, a ciência do controle, guiará o modo como, neste artigo, torna-se possível vislumbrar o hoje, neste contexto caracterizado como era da informação.

Deste olhar surge, portanto, à maneira de uma compreensão filosófica do hoje, a demonstração de que na era da tecnologia da informação, na qual o saber da ciência toca uma dimensão essencial da linguagem, se abre a possibilidade privilegiada de transformação no jogo entre homem e ser, revelada a partir da compreensão da era da informação como plenitude do acabamento [*Vollendung*] da metafísica. Nosso argumento geral reside na ideia de que é a partir do pensamento de uma relação de unidade

2 *Einblick in was das ist* é o título do Volume 79 das obras completas de Martin Heidegger onde estão publicadas as Conferências de Bremen [*Das Ding – Das Ge-stell – Die Gefahr – Die Kehre*], nas quais a questão sobre o sentido de Ser é feita ao modo de um olhar filosófico sobre sua contemporaneidade. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe (GA) Vol. 79, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

essencial entre técnica e linguagem que se abre por sua vez o caminho para a compreensão do sentido fundamental de superação [*Überwindung*]: ao passo em que a tecnologia da informação a tudo compromete, encaminhando o homem ao extremo do enfrentamento de si mesmo, esta o libera para diante do nada e, assim, no enquadramento [*Gestell*] de mundo como informação revela-se o prelúdio [*Vorspiel*] do acontecimento-apropriador [*Ereignis*]; abre-se ao homem a possibilidade de por em marcha o caminho de superação da metafísica como preparação de um começo novo.

Neste artigo, no entanto, apresentamos apenas e brevemente um dos aspectos fundamentais de uma abordagem investigativa sobre o problema da tecnologia da informação como problema da atualidade tratado à luz da teoria heideggeriana sobre a essência da técnica. Concentrar-nos-emos, pois, em um aspecto isolado: a questão da representação [*Vorstellung*] dos entes, a partir do problema da verdade para Heidegger. Mundo – totalidade de significâncias, unidade constitutiva do que é – é sempre numa determinada direção. Como direções ou modos de acontecimento, Heidegger interpretou a constituição do que é no mundo a partir da perspectiva da unidade de desvelamento [*Entdecktheit*] de ser (âmbito originário da verdade), ao mesmo tempo em que retraimento [*Entzug*] de ser (âmbito da metafísica). Reside nesta dubiedade essencial o modo como o mundo se dá, ou seja, como se dá a representação dos entes. Desvelamento e ocultamento de ser são o próprio do acontecimento e como fundamento da vida fática refletem o percurso de destinação de ser e constituem o modo como se dá a relação entre ser e homem. Uma das maneiras com que Heidegger expressa tal destinação pode ser expressa pela visão dos três modos distintos de representação dos entes com os quais ele pontua o percurso historial de ser, desde a origem grega, marco do pensamento ocidental, à sagração do que ele denominou técnica moderna [*modernen Technik*]. Tais modos de acontecimento são nomeados como: vigência [*Anwesenheit*], objeto [*Gegenstand*] e recurso[3] [*Bestand*]. Enquanto percurso historial de ser,

3 A tradução oficialmente publicada do termo *Bestand* para o português-brasileiro brasileira é 'fundo de reserva'. Decidimos, no entanto, por outro termo por consideramos que tal tradução por si já implica em uma interpretação técnica, ou seja, uma compreensão 'eficiente' do fenômeno da tecnicidade. Bestand entendido como recurso significa em nossa interpretação, um modo revelação dos entes, de acontecimento de mundo – e portanto ante de ser técnico, no sentido de pertencer ao aparato de uma determinada técnica corrente, refere-se ao modo de representação dos entes

muito embora estejam vinculados a determinadas épocas do pensamento que podem ser historiografadas, a representação dos entes como vigência, objeto e recurso sobrepõe-se de maneira não linear e, portanto, jamais como uma sequência de eventos históricos na qual um novo momento suplanta o anterior. Tais modos de acontecimento devem ser vistos como uma época no tempo, somente enquanto época for entendida sob um horizonte temporal totalmente outro, no qual se mostra essencialmente a doação de ser:

> Época aqui não significa um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão de épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. (HEIDEGGER, 2009, p. 15).

Nesse contexto, a análise geral dos modos de acontecimento – vigência, objeto e recurso – tem por objetivo introduzir a pergunta: seria a informação o modo de acontecimento do hoje, enquanto que de maneira ilimitada e total atribui validade de real ao que é? Concebida como direção de acontecimento de mundo, pode a informação ser interpretada como recurso ou estaríamos diante de uma maneira totalmente diversa de representação dos entes, ou seja, um quarto modo de acontecimento? Na tentativa de encaminhar esta questão, é necessário, portanto, revisar como Heidegger concebe e compreende cada uma dessas instâncias da verdade.

Vigência[4] [*Anwesenheit*] é interpretada por Heidegger em dois sentidos que, embora intimamente ligados, favorecendo comumente a ambiguidade, são distintos. Tendo em vista a dificuldade em se estabelecer tanto o nexo entre ambas, bem como os seus limites, tais referências podem ser facilmente confundidas e assim malinterpretadas. O uso mais complexo que Heidegger faz do termo vigência alude ao sentido origina-

---

sob o movimento de desvelamento/retraimento de ser. Neste sentido, a terminologia "fundo-de-reserva" encerra a compreensão dentro dos limites da 'questão da técnica' e assim, nos impede de vislumbrar o sentido de circularidade inerente à condição de permanente re-ordenação e substituição na qual se encontram as coisas do mundo. (*Recursus – recurrere, currere, cursus 'retornar, direção'*).

4 *Presença*, na tradução de Ernildo Stein.

rio no qual ser mostra-se no presentar/ausentar [*Anwesen/Abwesen*] do que é. Nesta caracterização, o termo atinge seu sentido mais radical a fim de que seja possível para Heidegger demonstrar como ser não é um ente, a exemplo de qualquer coisa que é; e como um ente que é se desvela à luz da verdade de si, mas também se mostra no revelar [*Entbergen*] de ser. Esta concepção radical de ser como vigência, nem sempre adequadamente explorada pela literatura secundária, é, diga-se de passagem, vital para se compreender a relação entre ser e tempo e, mais ainda, para que se torne possível que a unidade do pensamento heideggeriano seja vislumbrada.

Em nosso contexto, no entanto, trataremos de outro sentido de vigência, aquele que Heidegger faz uso para denominar como, no pensamento grego, se dá a representação do que é. Em sua crítica à ontologia antiga, Heidegger demonstra como vigência remete à propriedade dos entes de estarem presentes, ou seja, o ser das coisas já obliterado pela presentificação da coisa que o homem vê diante de si.

> O próprio λέγειν ou o νοεῖν, a simples percepção de algo simplesmente dado, que já Parmênides havia tomado como guia na interpretação do ser, possui a estrutura temporânea da pura "atualização" [*Gegenwärtiges*] de uma coisa. O ente que se manifesta, nessa atualização e que é entendido como o ente próprio é, portanto, interpretado com referência ao atualmente presente [*Gegen-wart*], ou seja, concebido como vigência [οὐσία]. (HEIDEGGER, 2006, p. 64).

Nesta que seria a gênese do desvio interpretativo que toma ser por propriedade do que é funda-se a história do esquecimento de ser [*Seinsvergessenheit*]. Dito de outra forma, quando logo no primeiro começo ser é pensado somente a partir do caráter de presença do ente e não também em sua ausência, põe-se em marcha uma relação entre homem e ser que perdura como trajetória do pensamento humano – metafísica. A este começo como vigência Heidegger fará inúmeras referências ao longo de sua obra; porém é preciso que reconheçamos quão dúbias e de difícil interpretação são estas passagens, no sentido de ora apenas remeterem ao traço preservado do clarão de ser para o pensamento antigo, ora ao fundamento da tradição na qual por fim não é mais possível se questionar, se perguntar pelo sentido de se. De todo modo, mesmo quando as passagens neste último caso têm um tom de dura crítica, o modo de representação dos

entes como vigência não significa para Heidegger algo como um erro que poderia ter sido evitado ou o qual seu pensamento, enquanto incumbido da tarefa de desconstrução da ontologia antiga, visa reparar. O chamado esquecimento de ser, não obstante o relativismo inerente à expressão (alguém esquece), jamais é obra de uma raça humana descuidada, mas ao contrário, é a própria dádiva de ser expressa na vida, no acontecimento do que é.

Em sua obra dedicada ao livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger aborda em detalhes como, apesar das divergências, tanto Aristóteles como os megários conceberam uma representação dos entes como vigência à qual desde então veda o acesso à compreensão de ser também em não-ser. No entanto, é patente o fato de que Heidegger não atribui a tal 'desvio' original um valor totalmente pejorativo: "O começo se torna imediatamente comprometido a ser como vigência [atualidade]; presença é a inevitabilidade [da essência] na primeira irrupção." (HEIDEGGER, 1995, p. 20, tradução nossa). Ademais, mesmo quando ele atribui a este começo a gênese da "opinião errônea" da tradição, é o próprio Heidegger quem apresenta com precaução uma defesa:

> Enquanto nós tendemos a apelar para os antigos nesta conexão (cujos tratados é nossa tarefa interpretar aqui), eu sugiro que esta opinião errônea possa apelar aos antigos apenas em legítima parcialidade: ou seja, legitimidade alguma. (Ibid. p. 21, tradução nossa)

Um segundo modo de acontecimento está expresso na concepção cartesiana do *ego cogito*, na qual os entes são representados como objetos [*Gegenstand*]. O nascimento do sujeito para o qual todos os entes, e até ele mesmo, se tornam objetos significa para Heidegger um momento decisivo no movimento de obliteração de ser, visto que eleva o homem à condição definitiva de agente, tornando assim aparente um novo acontecimento de mundo. Na visão moderna de mundo, nada mais vem ao encontro ou se descobre à sua própria luz; tudo o que é apenas pode ser a partir de um sujeito criador. "O homem se torna representante do que é, do que tem o caráter de objeto." (HEIDEGGER, 1997, p. 131). As implicações da representação dos entes enquanto objetos estão, para Heidegger, no cerne da questão da relação entre ciência e técnica moderna enquanto que

traduzem um acontecimento de mundo no qual o real é apenas o que tem validade objetiva e o sujeito torna-se então a própria condição de possibilidade desta realidade. Durante o período de *Ser e Tempo* já podemos denotar a importância que a questão da subjetividade/objetividade tem na tarefa de desconstrução da ontologia. Nesta época, já se apresenta em sua obra a distinção entre duas palavras para expressar objeto (*Gegenstand* e *Objekt*). Por objeto enquanto *Gegenstand* torna-se explícita a referência preservada do pôr-se-diante-de da coisa, o qual ainda durante a Idade Média expressava o caráter da coisa de se colocar diante de nós como *objectum* e assim ser tematizada pelo nosso intelecto (*Subjectum*). Para Heidegger, o que se opera na modernidade é uma inversão a tal ponto de apenas ser coisa aquilo passível de ser representado no contexto de sua validade científica, como objeto (Objekt), assunto da ciência. Por esta razão, "Todo objeto [*Objekt*] se posiciona de encontro [*Gegenstand*], mas nem tudo que se posiciona de encontro (ex. uma coisa ela mesma) é um objeto possível." (HEIDEGGER, 1998, p. 57, tradução nossa). É propriamente esse caráter de pôr-se e manter-se-diante-de, que têm os entes o que será sistematicamente enfatizado em *Ser e Tempo* como essencial e primordialmente um caráter de 'vir ao encontro', ou seja, a condição de possibilidade de tematização dos entes como objetos.

O terceiro modo de acontecimento, recurso [*Bestand*], diz respeito a como os entes são representados no âmbito da técnica moderna e guarda íntima ligação com a representação anteriormente manifestada na relação sujeito/objeto. Heidegger aponta como na técnica moderna se opera uma transformação na relação de homem para com o sentido de ser, um modo de revelação no qual tudo o que é somente pode ser enquanto recurso disponível para a exploração tecnocientífica. Neste modo de representação dos entes, fundado na essência da técnica moderna, o mundo é ordenado e percebido como um aparato tecnocientífico mobilizado e à disposição e de maneira totalizante – nada pode ser ou estar para além dessa concepção.

Apoiado principalmente sobre as ideias de Ernst Jünger, que concebe a figura do trabalhador como o homem mobilizado por uma determinada configuração [*Gestalt*] de mundo, Heidegger vai expor, com a palavra-guia *Gestell* (enquadramento), o poder revelador da técnica, o acontecimento no qual tudo o que é, é como recurso, ou seja, está posicionado à disposição – até mesmo o próprio homem. Nesta nova instância de verdade, o homem nem mesmo é mais o sujeito de seus objetos; o homem apenas é

na constância de um ordenamento e direcionamento enquanto recurso. Quanto maior é sua vontade de controle, mais lhe escapam o curso dos acontecimentos, mais controle faz-se necessário. Põem-se em marcha a circularidade reguladora na qual posteriormente a ciência do controle, cibernética, surgirá como força motriz do enquadramento de mundo como informação.

Não resta dúvida de que a informação é hoje a representação dominante dos entes. Porém, sua expressão como recurso somente está acessível para um olhar que vai além de uma concepção instrumentalista do termo, ou seja, um olhar que não está aprisionado ao fazer da técnica, mas liberto para o ser da técnica. Recurso é o que: "Por toda parte é ordenado [*Bestellt*] a estar a postos [*stehen zur Stelle*] em sua posição, de modo a ser ele mesmo ordenável [*bestellbar*] em um futuro ordenar [*Bestellen*]" (HEIDEGGER, 2006, p. 13, tradução nossa)

Contudo, é importante enfatizar que o modo de revelação possível ao homem da técnica moderna não é um avanço, no sentido de progresso, somente porque já nos parece distante a época do *Sputnik* e da bomba atômica. Não obstante hoje vivamos sob o imperativo da tecnologia da informação, ou seja, tenhamos na informação a unidade de medida do real, ainda perdura nessa representação seu nexo essencial com a essência da técnica enquanto enquadramento. Desta forma, engana-se quem, ávido por novidade, toma as considerações de Heidegger sobre a cibernética como insuficientes para pensar o hoje. Ao contrário, a ideia de técnica moderna como essencialmente ser não está absolutamente restrita a este ou àquele estágio do fazer humano.

> O que agora é vai sendo caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação. (HEIDEGGER, 2007)

No entanto, há uma novidade guardada no acontecimento de mundo como informação que somente pode ser pensada, justamente a partir do que já se anunciou na ideia de enquadramento: enquanto modo imperativo de revelação de tudo o que é, *Gestell* é sempre e a cada vez revelação, mas, é também sempre e a cada vez desvelamento – o que, portanto,

se mostra como prova irrefutável do nexo essencial entre técnica e ser. "A técnica, cuja essência é o ser ele mesmo, jamais se pode superar pelo homem. Se assim fosse, o homem seria o senhor de Ser." (HEIDEGGER, 2006, p. 33, tradução nossa). A compreensão da unidade essencial de técnica e ser significa por sua vez que é destinado ao homem, não o lugar de agente, mas o de correspondente no fenômeno do acontecimento de mundo. Portanto, a técnica em sua tecnicidade não é insuperável porque tem diante de si um homem impotente ante a sua força incalculável. A técnica em sua tecnicidade é como se dá o mundo, e isso não é algo que se possa superar.

Caso cada modo de representação seja percebido como modos de acontecimento de mundo; caso a técnica como revelação seja percebida em sua unidade essencial com o desvelamento de ser; caso o hoje seja compreendido à luz do imperativo da informação, e neste fenômeno a novidade se apresente não no fazer próprio de sua técnica, mas no ser ele mesmo tecnicidade enquanto acontecimento de mundo, então se torna possível que acedamos à ideia de que o mundo que se dá como informação não se apresenta como algo a ser superado pelo homem. Mas, assim sendo, como então compreender o que Heidegger quer dizer com superação [*Überwindung*]? O que devemos então superar?

Ainda que não possamos de imediato responder a essa pergunta, o breve olhar sobre o percurso historial da representação e verdade de ser aqui apresentado já tornou possível vislumbrar, ainda que de relance, um sentido de superação o qual primeiramente nada diz respeito a uma possível ação humana, o qual pretende recusar, mas ao contrário, quer e deve assumir – através do pensamento filosófico – a própria metafísica. Superar é, portanto, sustentar o homem em sua constância reveladora; é entender o princípio pelo qual, em sua fundamental contradição, ele pôde chegar ao extremo de se tornar o seu próprio sustento. Somente assim, o pensamento sobre a era da informação pode vir a expor radicalmente a constelação de ser e homem.

Referências

HEIDEGGER, M. *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: on the essence and actuality of Force*. Tradução de Walter Brogan, Peter Warnek. Chicago: Indiana Press, 1995.

HEIDEGGER, M. "A superação da metafísica". In: *Ensaios e Conferências*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. "Phenomenology and Theology". Transl. James G. Hart, John C. Maraldo. In: *Pathmarks*. New York: Cambridge University Press, 1998.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, M. *Sob a questão da determinação do pensamento* [*Zur Frage nach Bestimmung des Denkens*]. Tradução de Márcia Schuback. 2007. No prelo.

HEIDEGGER, M. "The age of the world picture". In: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Tradução de William Lovitt. New York: Harper Torchbooks, 1977.

HEIDEGGER, M. *The question of technique*. Tradução Roger Berkowitz e Philippe Nonet. 2006. No prelo.

HEIDEGGER, M. *The Turn [Die Kehre]*. Tradução Roger Berkowitz, Philippe Nonet. 2006. No prelo.

APOFATICISMO E ABSTRAÇÃO EM MARK ROTHKO

Vanessa Alves de Lacerda Santos[1]

É no final da década de 40, altamente influenciado por reflexões feitas a partir de leituras filosóficas e por mitologia grega, após ter se relacionado com novos modos plásticos, sobretudo o expressionismo abstrato, que Mark Rothko desenvolve sua mais celebre forma de pintura. Enormes extensões de cores intensas dispostas em telas retangulares que parecem flutuar, começam a fazer parte de sua nova esfera de produção pictórica, inserindo-o no campo dos pintores abstracionistas.

Ao falarmos em pintura abstrata em geral, a imagem que nos vem à cabeça é de uma tela composta por cores, linhas e superfícies sem que haja nenhuma representação concreta da realidade na obra pintada. Essa, porém é uma visão limitada daquilo que a arte abstrata pode nos oferecer. E acaba por nos privar de uma visão mais aclarada dos trabalhos abstracionistas, implicando em uma série de preconceitos em relação à apreciação e a compreensão desse tipo de arte.

Mas este é um problema que se encontra na gênese da construção do termo "arte abstrata". De acordo com Schapiro conceituar a palavra "abstrata", quando essa se refere à arte, é um trabalho um tanto delicado, pois o termo carrega consigo conotações pertencentes à lógica e à ciência, que por sua vez são conotações estranhas à arte. De um modo geral arte abstrata é apressadamente definida como uma arte não figurativa, quando este é apenas um aspecto do abstracionismo.

Além deste há outro problema que talvez tenha uma influência mais negativa. Trata-se do estranhamento acompanhado de forte recusa por parte dos críticos acostumados à tradição. Estes por não enxergarem sentido nem qualidades, reforçaram para um público mais leigo a ideia de que a pintura abstrata é fruto de uma incapacidade técnica de reprodução

---

1 Universidade Federal de Sergipe – UFS.

do artista, é uma produção vazia, um devaneio sem sentido e que muito facilmente pode ser produzida "por um macaco".

Essa comparação ao macaco é terrivelmente explorada nos grandes meios de comunicação, seja em filmes ou em programas de apelo popular, que bestificam o trabalho do artista e por consequência afastam o grande público desse tipo de arte. Sobre essa infeliz comparação vale aqui relembrar as palavras de Schapiro:

> Em trabalhos recentes, observadores perplexos e irritados descobriram uma espontaneidade não-artística que eles, alegre e prontamente, compraram aos grosseiros borrões do macaco no zoológico. Esse macaco é o companheiro predestinado do pintor. Quando o artista representava o mundo ao seu redor, chamavam-no o imitador (macaqueador) da natureza; pintando abstratamente, ele é comparado ao macaco que sabe lambuzar, respingar e manchar. O pintor, ao que parece, não pode escapar à sua natureza animal. Ela está presente em todos os estilos [2].

E é nesse contexto de incompreensão e recusa que a arte clássica de Mark Rothko é desenvolvida. Assim como outros artistas de sua época Rothko compreendeu que não fazia mais sentido representar a natureza fidedignamente tal qual ela se apresenta em sua realidade concreta. Rothko percorreu um árduo caminho de desfiguração até chegar ao ponto culminante de sua arte, um abstracionismo radical. Para tal elegeu a cor como único elemento para criação daquilo que sua nova arte pretendia comunicar. Mas o que pretendia evocar com seus enormes campos de cor?

Para solucionarmos essa questão e entendermos a sua pintura, temos que partir do pensamento que compreende que a experiência com a obra de arte deve ser uma experiência não limitada aos deleites da sensualidade. Pois para Rothko o quadro é mais do que uma imagem prazerosa, é a afirmação das ideias de real do artista manifesta em termos de elementos plásticos.

2 Schapiro,2001, p.15.

Em seu livro, *A realidade do artista* [3], Rothko compara o ofício do artista ao do filósofo, dizendo que na arte, assim como na filosofia, o artista deve organizar suas ideias e dispô-las num sistema organizado, lógico, para dar origem a síntese de suas ideias que se concretiza na obra.

Na pintura especificamente, considera que o artista escreve sobre o espaço, e atribui ao espaço o valor de base filosófica de um quadro. Nessa perspectiva o modo como o pintor dispõe a representação do espaço na tela é fator determinante no que diz respeito ao intuito do criador na pintura, ou seja, a ideia sobre a qual a tela está imbuída. É no uso do espaço que o artista manifesta sua concepção de real, e é perante seus limites plásticos que ele afirma o que pretende dizer. Desse modo é para o espaço que devemos nos voltar quando quisermos compreender de fato uma pintura.

Rothko faz distinção entre dois tipos básicos de espaço na pintura: espaço tátil e ilusório. Segundo ele o espaço tátil seria aquele onde o artista representa as substancias gasosas de forma sólida, dando a sensação de peso até mesmo aos espaços vazios. Nesse tipo de pintura o espaço é desenvolvido como uma substância que possui volume tangível. Enquanto no espaço ilusório a preocupação do artista é a de representar e dar a ilusão da aparência. São esses dois tipos de plasticidade, tátil e ilusória, que conduzem Rothko no seu raciocínio sobre o belo.

Na pintura ilusória a beleza do quadro pode não estar no próprio objeto disposto no quadro, mas naquilo que a pintura representa. A visão da beleza neste tipo de pintura não depende da presença real do objeto disposto na tela, mas sua visão remete a algo que seja belo. Enquanto que no quadro tátil, a beleza, é modelo e objeto ao mesmo tempo, o quadro é por si mesmo uma abstração da beleza.

Na pintura, tanto a que se utiliza da plasticidade ilusória quanto a que se utiliza da plasticidade tátil, ainda que a ilusão proporcionada por um modo plástico venha a nos afetar e de certa forma nos iludir, estaremos aí dispostos a acreditar nessa ilusão enquanto uma realidade, pois o artista terá obedecido a um modelo já existente na natureza ou ao modelo criado na sua imaginação. E esse modelo corresponderá a um ideal, o ideal de beleza, já que a beleza no quadro é tão somente uma representação do artista, mesmo que esta seja feita em modos táteis ou ilusórios.

3 A realidade do artista Filosofias da arte, Lisboa: Cotovia, 2007.

"As noções de belo que há hoje são essencialmente platônicas"[4], afirma Rothko. E é assim, enquanto produtora e reprodutora das aparências almejantes do belo, que a arte se relaciona com o platonismo. Pois a obra de arte tem esse poder de sintetizar um ideal de beleza que não existe na realidade, como um protótipo de perfeição ideal.

Rothko compreende que o belo, ou melhor, o que se percebe como belo, seja na obra de arte, como na experiência com outros objetos e corpos, nada mais é que uma manifestação de um belo absoluto, um protótipo abstrato, que se manifesta das mais variadas formas na natureza e nas coisas criadas. O belo é na obra de arte aquilo para qual o artista se movimenta, é o ideal da obra, manifesto em sua plasticidade.

Apesar de Platão ter desprezado a função dos artistas, Rothko fala que este não podia vislumbrar o progresso da pintura na modernidade. Sobre isto diz:

> O inevitável corolário de Platão foi colocar os artistas numa posição assaz indesejável no seu esquema porque os pintores tinham que objetivar o real através das aparências. Platão não podia prever o desenvolvimento, no século XX, do método de representação da essência das aparências através da abstração tanto das formas como dos sentidos[5].

Segundo Rothko a arte abstrata utiliza-se das aparências com o intuito de afirmar a partir delas uma realidade não material. É na abstração da forma que o artista tenta demonstrar a realidade do que Platão chamou *mundo das ideias*. Nesse tipo de arte o artista cria uma imagem que proporciona ao espectador uma percepção referencial de um protótipo comum de perfeição. E é assim que a arte abstrata se relaciona com o ideal platônico, ao produzir esse referencial ideal na arte.

Apesar de ser um homem culto e demonstrar certa familiaridade com leituras filosóficas, não podemos assegurar quanto da história da filosofia Rothko teve contato, talvez por isso tenha se limitado a Platão

4 Rothko, 2007, p. 161.

5 Idem, p. 100.

quando afirma sua influência nas belas artes, sem considerar o desenvolvimento e uso da ideia de beleza por toda tradição neoplatônica.

Fazendo uma leitura mais direcionada de Plotino no que diz respeito a Beleza inteligível, percebemos o quanto a visão de Rothko se relaciona com a tradição neoplatônica. Quando Plotino, na V Enéada, afirma que as artes não somente criam imitando a natureza, mas também a outros modelos, que não imitam somente os modelos visíveis, mas recorrem as formas que inspiram a natureza, além de criarem seus próprios elementos, que quando aliados aqueles da própria natureza atribuem a ela a perfeição que não pode ser encontrada na natureza de fato, nos damos conta de quanto a pretensão de Rothko em criar uma arte que represente as essências se relaciona intimamente com as afirmações de Plotino acerca da Beleza.

De um lado nós temos Platão desprezando as artes por sua capacidade imitadora, do outro temos Plotino enaltecendo-a por sua capacidade criadora. Poderíamos pensar: Se a realidade sensível é um reflexo do mundo inteligível, e essa já nos é dada na natureza enquanto imagem do modelo, por que continuarmos reproduzindo essas imagens se elas são cópias da cópia? Melhor, por que não tentamos nos desfazer destas e partimos diretamente para as essências criando imagens que indiquem a inteligibilidade destas?

A arte de Rothko é indício dessa vontade criadora, que sem desprezar as qualidades físicas do mundo, procura não mais representá-las, nem figurativamente tampouco abstratamente. Seu abstracionismo radical indica a presença da metafísica nas belas artes, e contraria a tradição que limita o artista a imitação dos modelos do plano sensível. Suas telas de quase três metros de altura compostas por grandes campos de cor são representação de seu discurso estético sobre o inefável, um meio de expressão, uma representação indicativa do elemento sagrado.

Uma arte assim somente é possível se pensarmos através da perspectiva que compreende a possibilidade representativa de uma realidade transcendente, dada através de uma relação entre símbolo e mística, quando esta faz um uso diferenciado da imagem, onde a razão já não é mais critério para o conhecimento, onde a imagem não serve simplesmente para imitar cenas históricas importantes, ou quaisquer objetos dotados de certa beleza, posto que seu objetivo seja o de utilizar-se da imagem como mediação entre o homem e o Sagrado.

Rothko defendia o silêncio como linguagem, e acreditava ser o silêncio mais acertado quando se referia a sua obra. O silêncio é necessário para que haja pronunciação, pois sem que haja um cessar de sons não é possível que se compreenda aquilo que é pronunciado.

O silêncio místico possui um propósito semelhante, ele não é um silêncio que apenas esconde por sua ausência, mas revela aquilo que está velado por toda presença de sons. Para M. Eckhart é no silêncio que Deus manifesta suas ações. Ele pensa a imagem de Deus a partir de uma nadificação e esvaziamento, assim como do desprendimento e do silêncio, pois acredita que a imagem que mais se aproxima da imagem de Deus é aquela que nega uma "entificação" ou "coisificação" Dele.

Para M. Eckhart é somente com total desprendimento, no total abandono das confortáveis contemplações que as inúmeras imagens de Cristo nos proporcionam, que alcançamos a Deus. Ele diz: "Rejeitai, pois, a imagem visível e uni-vos ao ser sem forma"[6].

Eckhart se utiliza da passagem bíblica do livro de Mateus[7], para melhor expressar a necessidade de um esvaziamento por parte do homem que deseja unir-se ao Divino. Esta passagem comporta a cena em que Jesus expulsou os comerciantes e compradores que estavam a negociar no templo. Para Eckhart essa passagem bíblica expressa da melhor forma a ideia de "templo vazio".

A arte clássica de Rothko é símbolo da afirmação desse desprendimento, com ela o artista recria essa atmosfera de suspensão de todas as faculdades pretendida pela mística de M. Eckhart, através da aniquilação e desfiguração das imagens. Ela participa através da pura abstração da experiência de nadificação, pois reconhece o ser de Deus como o "Nada de tudo que é", e nos mostra uma imagem *desnuda de imagem.*

O modo simples da produção abstrata de Rothko corresponde a esse ideal de imagem, justamente por não levar forma alguma, por ser um todo "colorido", que nega toda objetificação, e dá à experiência de contemplação a possibilidade de revelação, que não se explica por palavras, por se tratar de uma experiência particular e intransferível que gera no seu espectador o silêncio.

6 Eckhart, 2005, p. 157.

7 *Evangelho de Mateus*, 21.12.

Além desse aspecto místico podemos afirmar também que a arte de Rothko nos remete a experiência da *treva mística*. Na teologia mística a *treva mística* simboliza a visão daquilo que não pode ser conhecido, ela é ao mesmo tempo luz (presença) e escuridão (ausência). Luz proveniente de Deus, que não esconde seu esplendor do homem lançando sua luz sobre todas as coisas, e escuridão enquanto provém da incapacidade do homem, que por estar sempre preso às condições do intelecto e à sensibilidade não consegue vê-lo. A *treva divina* comporta a ideia de superioridade do Uno em relação a toda unidade.

Dionísio compreende que aquele que diz ter visto o próprio Deus na verdade não viu mais do que as coisas que são causas Dele. Para ele a contemplação de Deus é algo impossível, pois o próprio Deus é invisível. Para Dionísio a visão do divino se daria enquanto manifestação estética.

A *treva mística* se relaciona com essa concepção de que a manifestação do divino é uma manifestação *estética*, ela remete a imagem da luz que há nas trevas mais que luminosas. Treva que somente é compreendida e penetrada pelo homem através de um modo de conhecer, ou melhor, de não conhecer. Ou ainda como explica Dionísio "conhecer para além da inteligência pelo não conhecer nada".

Essa relação entre treva e luz, como manifestação do divino pode ser observada também em alguns quadros de Rothko em que o branco e negro se interpõem de forma significativa. Ao contrário do que alguns críticos de sua época pensavam, suas pinturas negras não estão ligadas a qualquer sentimento de depressão, pois o artista estava buscando através da escuridão das suas telas trazer à tona a imagem da luz.

É por meio da linguagem plástica, neste caso a pintura, que o artista aproxima, embora de modo não proposital, o seu pensamento com da teologia apofática medieval. A escolha pela não figuração, pela abstração pura se faz necessária já que ele busca, através da sua pintura, proporcionar ao observador uma experiência para além da forma, para além do conceito.

Apesar de não termos elementos que comprovem que Mark Rothko recebeu influência direta do pensamento místico, podemos perceber em seu modo de pensar e idealizar sua arte uma proximidade expressiva em relação à forma como Dionísio e M. Eckhart desenvolvem suas concepções sobre o Sagrado.

As *telas negras* da Capela de Houston são, portanto um forte sinal dessa vontade de Rothko em representar e compartilhar seu vislumbre do

Sagrado. Elas possuem semelhante obscuridade as *trevas místicas*. Essas pinturas negras brilham com uma luz mais que luminosa no interior da mais negra obscuridade. Elas são representações tangíveis do intangível, e suas visões pretendem revelar não a imagem do Absoluto, mas sua natureza invisível.

De modo que a arte abstrata de Rothko se aproxima da *teologia apofática* ao negar totalmente a forma como único caminho para a experiência estética. É na desfiguração entendida como negação que, paradoxalmente, a arte pode ter sua face afirmativa. Na via apofática a negação não é feita com a pura intenção de negação, mas de negar para afirmar.

Mesmo na total abstração a forma ainda se encontra presente sem ser evidenciada. A presença da forma se dá com a percepção de sua ausência. A forma não está ali, mas sua falta nos remete a uma experiência de presença. No entanto tal forma, que é dada através da percepção de sua ausência, não se refere às formas da figuração com pretensão de imitação da realidade, mas está relacionado com o intuito de Rothko em expressar com toda força o ideal platônico de perfeição, manifesto pelo artista através da contemplação pura da cor. Assim ao abstrair por completo a figura de sua obra Rothko se coloca acima dos imitadores de aparências aos quais Platão delega uma posição inferior na *República*.

A escolha por enormes painéis de forma alguma é uma escolha arbitrária. Apesar de ter medo que sua obra fosse confundida com arte decorativa, Rothko não abriu mão da dimensão de suas enormes telas abstratas. E não o fez porque acreditava que ao pintar grandes telas o espectador seria intensamente mergulhado numa total experiência com a cor. Diz Rothko: "Pinto quadros grandes porque desejo criar um estado de intimidade. Um quadro grande é uma transação imediata; leva-nos para dentro dele"[8].

Ao desejar o silêncio como resposta a experiência com sua arte, Rothko, introduziu ao mundo das artes plásticas enormes painéis com massas de cor vibrantes, altamente evocativas que condensam qualidades sensuais, que mais parecem expressar verdades eternas, se vislumbradas como objetos de mediação entre o humano e o sagrado.

---

8 *O livro da Arte*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 400.

A obra abstrata de Rothko pode ser interpretada como um meio para experiência de profunda sacralidade, pois ela é criada a partir da compreensão na qual a arte assume um papel equivalente ao papel religioso, o de produzir experiências que em si mesmas são inefáveis. Pois o sagrado está para além tanto da palavra como também do entendimento, já que este se encontra acima de todas as coisas, cerca Daquele que tudo transcende, o Inefável. Portanto na tentativa de expressar o sagrado deparamo-nos com uma escassez de palavras como também com um acervo enorme delas, mas estas são inúteis para alcançá-lo. Diante de toda incomensurabilidade o silêncio é o mais acertado.

Referências

AREOPAGITA, P. D. *Teologia Mística in Medievalia textos e estudos.* Trad. Mário Santiago de Carvalho, 10, Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996.

_______. *Dos Nomes Divinos.* Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: altar editorial, 2004.

BAAL-TESHUVA. *Mark Rothko Pintura Como Drama.* Trad. Francisco Paiva Boléo. Ed. Hohenzollernring, 2003.

DUFRENNE, Mikel. *Estética e Filosofia.* Trad. Roberto Figurelli. 3° Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ECKHART, M. *El Fruto de La Nada.* Trad. Amador Vega, Barcelona: Siruela, 1999.

_______. *Lês Traités.* Trad. Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

_______. *O livro da divina consolação e outros textos seletos.* Trad. Raimundo Vier. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. (Coleção Pensamento Humano).

_______. *Sermões Alemães.* Trad. Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

_______. *Sermons.* Trad. Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paideia).

GOETHE, J. W. *Doutrina das Cores.* Trad. Macco Giannotti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

JIMENEZ, Marc. *O Que é Estética?* Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: Ed. Unissinos, 1999.

KANDINSKY, *W. Escritos sobre arte y artista.*, Trad. Thomas Schiling, Madrid: Sintesis, 2003.

PAREYSON, Luigi. *Os Problemas da Estética.* Trad. Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. A Repúlblica. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

PLOTINO. *Enéadas* V-VI. Trad. Jesús Igal, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ROTHKO, Mark. *A Realidade do Artista: filosofias da arte.* Trad. Fernanda Mira Barros, Lisboa: Cotovia, 2007.

SCHAPIRO, Meyer. *Mondrian: a dimensão humana da pintura abstrata.* Trad. Betina Bischof, São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2001.

VEGA, Amador. *Arte y Santidad: Cuatro lecciones de estética apofática.* Navarra: Universidad Jorge Oteiza, 2002.

________. *La Huella del desierto en el Maestro Eckhart.* In: VEGA, Amador coeditado con CIRLOT, Victoria. *Nada, Mística y Poesía.* Sevilla: Sevilla: Barcelona, 1998

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Oficinas Gráficas da EDUFRN
Editora da UFRN, em junho de 2010.

Autores

Antonio Júlio Garcia Freire
Celso Martins Azar Filho
Cicero Cunha Bezerra
Claudia D'Amico
David G. Santos
Everton da Silva Rocha
Fernanda Bulhões
Gilvan Fogel
Íris Fátima da Silva
Jaimir Conte
Jean-Baptiste Joinet
João Emiliano F. de Aquino
José Elielton de Sousa
José Mª. Zamora
Jovelina Maria Ramos de Souza
Luiz Fernando Fontes-Teixeira
Luiz Roberto Alves dos Santos e
Oscar Federico Bauchwitz
Marcelo Pimenta Marques
Markus Figueira da Silva
Paulo César Oliveira Vasconcelos
Pedro Paulo Coroa
Pierre-Marie Morel
Rafael Capurro
Rodrigo Ribeiro Alves Neto
Rodrigo Vidal do Nascimento
Soraya Guimarães da Silva
Vanessa Alves de Lacerda Santos

Coleção Metafísica

- A caminho do silêncio: a filosofia de Escoto Eri
  Oscar Federico Bauchwitz

- Epicuro: sabedoria e jardim
  Markus Filgueira da Silva

- Kant e o problema da coisa em si no idealismo
  Juan Adolfo Bonaccini

- Metafísica História e Problemas: atas do I Colóq
  Internacional de Metafísica
  Oscar Federico Bauchwitz, Juan Adolfo Bonacci
  Maria da Paz Nunes de Medeiros, Markus Figu
  Silva (organizadores)

- O Pote e a Rodilha: tempo e imaginação como hi
  por fazer segundo o pensamento de Paul Ricoue
  Abrahão Costa Andrade

- Estudos de Neoplatonismo
  Monalisa Carrilho de Macedo, Oscar Federico
  Bauchwitz (Organizadores)

- A Linha Dividida: uma abordagem matemática
  filosofia platônica
  Glenn W. Erickson, John A. Fossa

- Uma introdução à filosofia moral de Kant
  Cinara Nahra

- Metafísica: ontologia e história: atas do II Colóqu
  Internacional de Metafísica
  Oscar Federico Bauchwitz, Daniel Durante P. Alv
  Juan Adolfo Bonaccini, Markus Figueira da Silv

- Imagem e silêncio: atas do I Simpósio Ibero-
  Americano de Estudos Neoplatônicos.
  Tomo I: Do Neoplatonismo Pagão ao Neoplatonis
  Medieval
  Tomo II: Do Neoplatonismo Renascentista à Rece
  Contemporânea do Neoplatonismo.
  Oscar Federico Bauchwitz e Cícero Cunha Bezerr

Este livro é resultado do Colóquio Internacional de Metafísic promovido pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia c Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Em sua terceir edição, o evento foi realizado em abril de 2009, com presença de pesquisadores nacionais e estrangeiros e torno da questão "Que é a Metafísica?". Com essa questã comemorava-se o 80º aniversário da preleção de Heidegg mas, sobretudo, provocava-se aos participantes do evento refletir sobre a Metafísica a partir das diversas perspectiva e interesses assumidos por linhas de pesquisa, épocas autores ao longo da História da Filosofia. Congregados pe necessidade de responder a uma questão que vai além c simples determinação de uma área específica da Filosofia, a reflexões apresentadas que ora se publicam, permite acompanhar a discussão dos Grupos de Trabalho e ter acess às pesquisas atualmente desenvolvidas.

9 788572 737302

Associação Brasileira

UFRN

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ppgfil